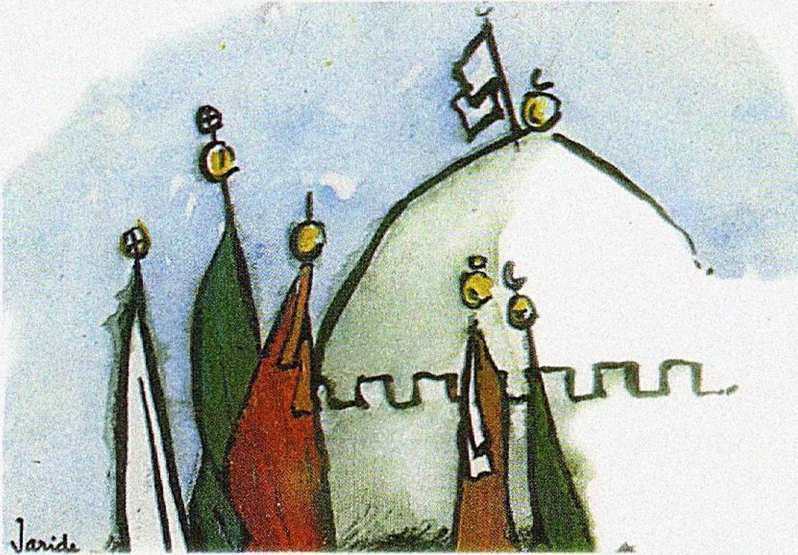
حسن رشيق

سيدي شمهروش

الطُّقُوسي والسياسي في الأطلس الكبير



ترجمة

عبد المجيد جحفة و مصطفى النحال



أفريقيا الشرق

ترجم هذا الكتاب عن النص باللغة الفرنسية
Auteur : Hassan Rachik
Titre : Le sultan des autres
rituel et politique dans le haut atlas
Editeur : Afrique Orient -Casablanca- 1992

ترجمة : **عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال**
عنوان الكتاب
سيدي شمهروش
الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير
رقم الإيداع القانوني : 2008/1987
ردمك : 9-593-25-9981
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
• المطبعة : الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522 الفاكس : 20 29 25 0522
• النشر والتصفيف : الهاتف : 54 / 53 67 29 0522 الفاكس : 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

حسن رشيق

ترجمة - عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال

سيدي شمهروش

الطُّقُوسي والسياسي في الأطلس الكبير

أفريقيا الشرق

تصدير

يسرني أن ألبي طلب حسن رشيق بوضع تصدير لدراسته الدقيقة والموثقة، التي تحمل عنوان «سلطان الآخرين»*. وأكاد أجزم أن هذه الدراسة غير مسبوقة من حيث نوعها في الدراسات المغربية، وربما في الدراسات المغاربية عموما. إنها عبارة عن فحص أنتروبولوجي لطقس سيدي شمهروش، المعروف بشكل واسع في المعتقد المغربي (وربما في المعتقد الإسلامي عموما) بوصفه «سلطان الجنونْ» (سلطان الجن). ومن هنا عنوان هذه الدراسة البالغ الإيحاء، ذلك أنه، في المغرب، يحذر الناس الإشارة إلى «الجنون»، وإن أشير إليهم تم ذلك بالمواربة. وإنني شبه متأكد بأنني أخرق هنا محرَّما باستعمال أسمائهم الحقيقية بالعربية، وذلك لأن هذه الأرواح العنيدة «المشاكسة»، والشريرة في الغالب، لا تُرى عادة، وباستطاعتها أن تظهر للبشر (أو ضدهم) بطرق مربكة إلى أبعد حد.

يقع مقام سيدي شمهروش (ومن الصعب أن نتحدث هنا عن «قبره») في الأطلس الكبير الغربي، جنوب مراكش، غير بعيد عن أعلى قمة بالمغرب، وهي جبل توبقال. وبهذا، فهو يقع في منطقة تتكلم اللغة الأمازيغية. ويوضح رشيق، في مستهل بحثه، أنه بالرغم من أن مفهومين

---

* هذا هو العنوان الأصلي للكتاب:
«Le sultan des autres rituel et politique dans le Haut Atlas»

أساسيين في الطقس المعني (كما هو الأمر في أماكن أخرى في المغرب)، وهما «الموسم» و«الزيارة»، لفظان عربيان، فإن اللفظ المركزي الثالث، وهو «تِيغَرْسِي»، لفظ أمازيغي، وبذلك يعد جزءا حقيقيا من لغة المنطقة.

غير أن أهم نقطة هنا، والتي لها فائدة كبرى، أن هذا البحث ليس دراسة أنتروبولوجية عادية لطقس ولي من الأولياء. إنه دراسة سياسية أيضا، كما يشير العنوان الفرعي للكتاب «الطقوسي والسياسي»: إنها دراسة لمستوى سياسي محلي قوي، ما زال قائما بعد ثلاثة عقود من نيل المغرب استقلاله من فرنسا سنة 1956. إن هذا النشاط السياسي المرتبط بالطقس قد نشأ عن قطبية تامة بين سلالة إد بلعيد، التي تُعطي تقليديا الذابحين في موسم سيدي شمهروش الذي ينعقد في أواخر صيف كل سنة، وباقي القبيلة الصغيرة التي تدعى آيت ميزان بدواويرها الثلاثة: امزيك وإمليل وأرمد (ذي النزعة الانتقادية). ولكي نعرف أسباب هذا النزاع، وكيف تحقق، علينا بقراءة دراسة رشيق الممتعة جدا. إنني أوصي بها بكل حرارة.

دافيد هارت

مقدمة الطبعة العربية

يقوم الباحثون في العلوم الاجتماعية، أحيانا، بدراسة بعض الظواهر الاجتماعية التي لا يوليها المثقفون ورجال السياسة والناس بصفة عامة، الاهتمام اللازم. وإذا كان المرء يحط من شأن السحر والشعوذة وزيارة الأضرحة، والشوافات والدعارة، الخ، فإن أية دراسة لهذه الظواهر الاجتماعية، وأخرى مماثلة، ستكون عديمة الجدوى، بل مضرة. إذ يمكن أن يتساءل القارئ عن أهمية دراسة ممارسات «شعبية» و«هامشية» و«منحرفة» الخ.

إنّ الأهمية، أوّلاً، ذات طبيعة معرفية. ذلك أننا نفهم بصورة أفضل أنماط الفكر السحري والديني والعلمي، حين نعقد مقارنات فيما بينها. كما نفهم بشكل أفضل مختلف أشكال العلاقات بالمقدس، حين ندرس كذلك الممارسات التي تعتبر بدعة من زاوية النظرة السائدة لديانة ما. ومن ثم، فالسويّ والعادي لا يمكن فهمه دون دراسة الممارسات المنحرفة (الانتحار، الجريمة، الهرطقة، ..إلخ)..

ثم إن المجتمع الذي لا يعمل سوى على اتهام أفعال مواطنيه، بدلا من فهمها، هو مجتمع جامد ومتكلّس. فكمْ من الأحكام المتسرعة كانت مشوشة على فهم مجتمعاتنا. وعلى سبيل المثال، فإن الفلاح الذي له عشرات الأبناء، كان يعتبر متخلفا، وكان الاعتقاد السائد هو أنه تكفي نسبة من التوعية الحداثية لحمل أبنائه على الابتعاد عن نمط العائلة المتعددة.

الناقد المتسرع لايمكنه فهم أن العائلة القروية بنية اقتصادية، وأنه بقدر ما يكون للفلاح عدة أبناء، بقدر ما يكون في وضعية مريحة. إن المهام الفلاحية والرعوية كثيرة جدا، بحيث تضطر الفلاح، في بعض الأحيان، إلى الاعتماد على جيرانه بغية تقديم العون له. وهكذا، فحين نقلع عن إسقاط أحكامنا الجاهزة، المرتبطة بالمدينة، على الفلاحين، ونحاول فهم اختياراتهم، يتبين أن الأمر لا يتعلق، البتة، بنقص في الوعي. بل بالعكس، إن العائلة المتعددة هو النمط الأكثر ملاءمة للاقتصاد القروي التقليدي. تشكل العائلة، في البادية، وحدة اقتصادية يتعاون أعضاؤها لإنتاج الخيرات. رجل المدينة، الذي يعيش داخل نمط عائلي يختلف اختلافا جذريا، يتعيّن عليه أن يقوم بمجهود من أجل الفهم، أي التوفر على حد أقصى من المعلومات حول العائلة القروية قبل الحكم عليها.

وفي السياق ذاته، من السهولة بمكان بالنسبة لرجل المدينة، الذي يتوفر على الماء الشروب داخل البيت، والذي له دخل قار، أن يكون أكثر «عقلانية» من الفلاح، الذي تتصل حياة الحقول والقطيع لديه، في معظم الأحيان، بالتغيرات والتحولات المناخية. فعلاقة الفلاح بالطبيعة لا يمكنها أن تكون إلا مختلفة. في المنطقة التي اشتغلت عليها، بالأطلس الكبير، يقدم الناس تعازيهم إلى العائلة التي تفقد بقرة مثلا، وينحرون الذبائح بمنابع الماء، ويحتفلون بـ «المعروف» (وجبة مقدسة تتناولها الجماعة) حتى لا يحرق البَرَد شجر الجوز، إلخ.

أعتقد أنه يتعين على الباحث في العلوم الاجتماعية فهم الممارسات الاجتماعية عوض الحكم عليها. وجميع الممارسات، مهما كانت طبيعة أحكام الناس بصددها، تستحق الدراسة. هذا المجهود من أجل الفهم هو الذي حملني على الاشتغال على الممارسات الطقوسية بالوسط القروي. في سنة 1983، وأنا ما زلت باحثا مبتدئا وقتها، كنت أفكر في وصف النسق

الطقوسي لجماعة بكاملها، وهي طقوس مرتبطة بالنشاط الفلاحي (افتتاح طقوس متصلة بالحصاد والدّرس والتذرية،..إلخ)، ومرتبطة كذلك بالحياة العائلية (الختان والزواج، الخ)، أضحية عيد الأضحى، الزيارات،.. الخ.

وما كادتْ تمضي بضعة أسابيع، حتى أحسست بجسامة المهمة. ولشدة استغرابي، فإن «المعروف»، الذي وصفوه لي في البداية، في أسطر قليلة، أخذ مني أربع سنوات من العمل (1983–1986). فعبر دراسة للمعروف، اكتشفت العلاقات مع تنظيم طقس آخر، هو موسم سيدي شمهروش، الذي استغرقت في إنجازه المدة ذاتها (1987–1990). فما السبب الداعي إلى إنفاق كل هذه الأعوام في دراسة ممارسات طقوسية؟

كان هدفي، في المقام الأول، فهم سبب لجوء الجماعات القروية إلى الممارسات الطقوسية. تفيدنا الدراسات الأنتروبولوجية في أنه داخل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، أو حيث الكتابة ممارسة هامشية، يمر جزء من معرفة الناس عبر الطقوس. ومن ثم، إذن، فإن أحد المداخل الأساسية لدراسة المعرفة المحلية لجماعة قروية تقليدية معينة، هي هذه الممارسات الطقوسية. وسوف يرى القارئ كيف أن اقتسام الذبيحة يعد مناسبة أمام القبيلة لتحديد طبيعة العائلة (تَكاتْ) والمرأة والأجنبي والجماعة.. الخ.

غير أن الطقوسي لا يختزل دائما في وجود فعل قدسي (صلاة، ذبيحة)، وفي نوع من الزينة (تخضيب اليد بالحناء) بل إنه يمتزج ، في غالب الأحيان، برهانات سياسية واقتصادية. لنأخذ مثالا مألوفا لدى القارئ: داخل مجزرة غربية، يعد الذبح عملية تقنية وتجارية. غير أن الأمر يختلف في الإسلام واليهودية، مثلا، حيث كل ذبيحة تكون خاضعة لشروط طقوسية. ويتأسس ظهور وتنامي المجازر من نوع «حلال» أو «كاشير»، من الناحية الثقافية، على معتقدات دينية لكل مجزرة ، إلا أن الرهانات هي رهانات دينية واقتصادية في الآن نفسه.

هذه العلاقات بين الطقوسي والاقتصادي والسياسي بارزة بشكل أكبر داخل الجماعات الصغرى، مثل الجماعات المدروسة في هذا الكتاب. فالناس يحملون الهدايا(مال، شموع، حيوانات.. إلخ) إلى ضريح سيدي شمهروش. غير أن هذا ليس سوى المظهر البارز من الطقس. ذلك أنه بمجرد مغادرة الزوار الضريح، بعد تقديمهم لهذه الهدايا، تخضع هذه الأخيرة لتنظيم معقد. وقد كان الحق في امتلاكها موضوع نزاع دام ثلاثة عقود، بين خدام السيد وبين القبيلة.

وسيرى القارئ أن الطقس يحتل مكانة مركزية في نقل المعرفة، وفي دراسة التمثلات المحلية للقدسي و«الجِنْ» والأمراض والسياسة والمرأة والعائلة، وظواهر اجتماعية أخرى.

من جهة ثانية، تنطوي دراستنا على أهمية نظرية مخصوصة، فهي توضح نموذجا للعلاقة بين القدسي والسياسي، وبالتالي تسمح بعقد مقارنة بين نمطين من الأضحية: «الأضحية القدسية»، التي يقوم بها فاعل (متخصص في القدسي) متعود على القدسي، و«الأضحية السياسية»، التي تنظمها الجماعة السياسية (القبيلة) التي تفرض قواعدها السياسية على الأضحية، وعلى مجال القدسي بصفة عامة.

لا أريد أن أختتم هذه المقدمة وأنا أعطي الانطباع بكوْن الأنتروبولوجيا لا تهتم سوى بالظواهر الهامشية، وبكوْن الطقوسي يقتصر على الجماعات المحلية التقليدية. انطلاقا من الوعي بقوة هذا الحكم المسبق، حاولت في أحد مؤلفاتي، «ترميز الأمة»، إبراز مكانة الطقوسي بالنسبة للحركة الوطنية المغربية. فلو كان الطقوسي ثانويا، لما ابتكر رجال الحركة الوطنية الاحتفال بعيد العرش سنة 1933، ولا اللباس الوطني، ولما دعوا المغاربة، بعد نفي محمد الخامس، إلى مقاطعة صلاة الجمعة، وعدم الاحتفال بعيد الأضحى. هذان المثالان يبرزان كيف أن الديني يمكن أن ينصهر داخل المنطق السياسي.

أقول، في الختام، إن الأساسي بالنسبة لي لا يكمن في موضوع الدراسة في حد ذاته، في قيمته أو هامشيته. مهما تكن طبيعة هذا الموضوع، فإن الهدف الجوهري من قراءة نص أنتروبولوجي ما، يتجلى في توسيع معرفة القارئ على أنماط معرفية أخرى، وفي فهم ممارساته «الخاصة» ودلالاتها، ونسبيّتها، من خلال معرفة ممارسات مختلفة.

حسن رشيق

شتنبر 2008

توطئة

خلال بحثنا السابق حول «المعروف» (وهو عبارة عن وجبة قربانية يتناولها الناس جماعة) وبعده، حاولنا أن نستكمل تأملاتنا حول النظام القرباني المحلي، وذلك بدراسة طقس ولي محلي، وهو سيدي شمهروش. وقد وصفنا، بين سنتي1985 و1989، المظاهر الأساسية لهذا الطقس، وخصوصا «المُوسْمْ» الذي يعرف باسم هذا الولي، وقد شهدنا هذا الموسم أول مرة سنة 1985. وبما أن هذا الموسم تتناوب على تنظيمه ثلاثة دواوير، فقد كان علينا أن نحضره بصورة متعاقبة خلال سنوات 1987 و1988 و1989. وقد حررنا هذا الكتاب على مراحل، بين 1988و1992. وخلال هذا المسار الطويل، ساهم عبد الله حمودي، بانتقاداته واقتراحاته، في تعميق نتائج بحثنا. وإنني أعبر له عن شكري وامتناني. وأشكر كذلك محمد الطوزي لكونه ساهم، منذ استقصاءاتي الأولى، في تطوير هذا العمل. وعندما أنهيت تحرير هذا الكتاب، حظيت بلقاء الأستاذ دافيد هارت D.Hart الذي أشكره بحرارة، إذ وافق على تصدير الكتاب. كما أشكر له تعاليقه واقتراحاته.

من الواجب علي أن أشكر سكان قبيلة آيت ميزان، الذين تحملوا بوجودهم وكرمهم، تسللي إلى شؤونهم المحلية. أشكر، بوجه خاص، حسين أزدور، ومحماد بن لحساين (مقدم الولي)، والحاج ابراهيم بوينباضن،

والحاج محمد إد منصور، وجاعا آيت لقاضي (خباز الضريح)، ومحمد بن بيهي إد بلعيد، ومحمد وعمر إد بلعيد، ولحساين آيت باحماد، ومحمد بوناصر، ومحمد بن لبشير آيت بوردة.

مقدمة

كانت قبيلة آيت ميزان تشكل جزءا من التجمع القبلي الذي يُدعى غيغاية. وهو اسم يطلق على عدة مجموعات تسكن السفح الشمالي للأطلس الكبير الغربي، على بعد ثلاثين كيلومترا جنوب مراكش. ولغة هذه القبائل هي «تاشلحيت». و«تمتد هذه المنطقة على مساحة تبلغ 350 كيلومترا مربعا تقريبا، عشرون منها فقط عبارة عن سهل» (فوانو، Voinot 3). وتقع قبيلة آيت ميزان في أقصى جنوب هذه المنطقة (ما ينيف على 1700 مترا علوا)، وبذلك تجاور جماعتين أجنبيتين عن هذا التجمع: آيتْ تِيفْنُوتْ وأَزَدْنْ (ومنها القايد الكندافي الذي اشتهر كثيرا).

وقد كان هذا التجمع يُقدَّر بـ «خُمْس» ونصف متفرع إلى إحدى عشر «أفُوسْ» (يد)، وقد يقابل «أفوس» قبيلة واحدة أو مجموعة من القبائل[1]. وكانت قبيلة آيت ميزان تشكل، مع قبيلة آيت إمْنانْ (التي تسكن الوادي المجاور) «أفوسا» واحداً (فوانو، 58,51). حاليا، تنتمي غيغاية للجماعة القروية أسني. ويوجد مقر الجماعة القروية، وكذا مكاتب السلطات المحلية، بتاحَنَّاوْتْ (على بعد ثلاثين كيلومترا من نطاق القبيلة). ويمثل قبيلة آيت ميزان مستشاران جماعيان، ويرأسهم مقدم (مساعد الشيخ)، ولهم مع قبائل أخرى مجاورة شيخٌ (مساعد السلطة المحلية التي تتمثل في القايد) يسكن الدوار المجاور، أگرْسيوالْ.

1- «الخمس» لفظ عربي معروف معناه، ويشير هنا إلى قسمة فرعية ضريبية وإدارية ما قبل كولونيالية.

يمكن أن نصف اقتصاد آيت ميزان بكونه اقتصادا زراعيا رعويا. وتغلب عليه زراعة الحبوب (الشعير والذرة)، وزراعة الأشجار (الجوز تقليديا، والتفاح وحب الملوك مؤخرا)، وتربية المواشي (البقر والأغنام والماعز). وبما أن هذه القبيلة تقع على طريق جبل توبقال ، وهو أهم قمة وأشهرها في الأطلس، فإن تأثير السياحة الجبلية قد شجع منذ سنوات على بروز مهن جديدة (التاجر، والمرشد والمصاحب السياحي، والبغّالون). (انظر حمودي 62-87، وميلر Miller).

تقول إحدى الحكايات أن سلطان الجن سيدي شمهروش اختار مقامه عند قبيلة آيت ميزان (انظر الصور المرافقة) [2]. والطقوس التي تقام في هذا المقام معقدة. ويفرق الناس محليا بين «الزّيارة» و«تيغَرْسي» و«الـمُوسم». تعتبر «الزيارة» أمرا شخصيا، وتتكون من مجموعة من الطقوس التي تُنجَز بالمقام، حيث تختلط العادات المحلية بتلك التي يأتي بها الزوار. أما «تيغرسي» (التي تعني حرفيا «الذبيحة») فتشير إلى طقوس جماعية تقيمها القبيلة على شرف الولي. أم «الموسم» فيحيل على تجمع منتظم لأفراد وجماعات حول الولي. وإضافة إلى الطقوس (الزيارة والذبيحة)، نجد أنشطة تجارية ودنيوية. ولا يمكن فصل فكرة الموسم عن فكرة السوق وعن الابتهاج[3]. فموسم سيدي شمهروش يتضمن العناصر التالية : السوق، والرقص، والذبيحة، واقتسام الضحية.

2- يشير لفظ الجن في هذا الكتاب إلى «الآخرين» ، وهذا عبارة عن تورية مستعملة محليا في التحدث عن «الجنون» انظر: رشيق، 1990,125-127.

3- يميز أحد محاوري دواير Dwyer بين « الـمُوسم» و«أمُوكَّار» بالكيفية التالية: « في الموسم يتجمع الناس ويذبحون حيوانا، ويأكلون ويشربون ويبتهجون. هذا كل ما في الأمر. أما في «أمُوكَّار» فيبيع الناس ويشترون. ونجد الماشية من كل نوع. ويأتي الناس من بعيد (...). الموسم لايجذب إلا سكان القرى الأقرب». (دواير،101).

وانظر، بخصوص «المواسم» في المغرب، هربر Herber؛ بنطلحة، 116-125؛إيكلمان Eickelman 171-178؛ كرابانزانو، Crapanzano118-115؛ باسكون وآخرون. Pascon et al.222-141، ورييسو Reysoo.



مقام سيدي شمهروش

نتعرض لهذا الطقس في البدء، بوصفه مجموعة من الشعائر التي تهدف إلى إقامة تواصل بين الزوار والولي. وفي هذا الإطار، نقدم تعريفا بالولي، ووصفا للشعائر والأمكنة المقدسة (الفصل الأول). بيد أن دراسة هذا الجانب لا تستنفد تعقيد الطقس. ومن السهل أن نلاحظ أن قرابين الزوار لا تُستهلك كلها تماما. فما مصير بقايا الذبائح؟ وما مصير الهبات التي تُحمَل إلى الولي؟ إن الانتباه إلى ما تؤول إليه الذبائح يشكل بالنسبة إلينا أول خطوة في إطار تناول الطقس بوصفه رهانا سياسيا. وقد كان السؤال الذي انطلقنا منه عفويا: إذا كان الولي لا يقبل إلا الدم (الذبائح)، كما أكد لنا التفسير المحلي، فمن يستفيد من هذه الذبائح؟ وقد تمكنّا من تحديد الجماعات التي تستفيد من القرابين، ودرسنا بنيتها وديناميتها، واستخرجنا القواعد التي تنظم امتلاك القرابين، والأعمال الجماعية، والعلاقات والتوترات الاجتماعية التي يقتضيها هذا الامتلاك. تقتسم القرابين جماعتان: سلالة إدْ بلعيد (سلالة الخدام)، وقبيلة أَيت ميزان،

وقد تناولنا التنظيم الاجتماعي لهذا الطقس بوصفه، أولاً، نظاما من العلاقات المستمرة بين الجماعتين المعنيتين. وهذه العلاقات عبارة عن حقوق وواجبات إزاء أشياء جماعية (ليتش Leach 170). فالقرابين، بعد أن يتخلى عنها الزوار، تصير أشياء جماعية. ويمر امتلاكها عبر امتلاك الولي والمقام، وسنرى كيف يكون الولي ذاته مطموعا فيه مثل أي ملك جماعي. وسنتعرض بتفصيل إلى الطريقة التي تتنظم بها هاتان الجماعتان كي تمتلكا القرابين وتشرفا على الطقس في مجمله (الفصل الثاني).

منذ الستينيات، مست تغيرات جوهرية التنظيم الاجتماعي لهذا الطقس. وأهم هذه التغيرات النزاعُ الذي حصل سنة 1979 بين القبيلة والخدام. وكان رهان هذا النزاع واضحا. فقد شن ممثلو القبيلة اعتراضا جماعيا من أجل مراجعة القواعد التقليدية المعتمدة في اقتسام القرابين. وقد كان لنتيجة الاعتراض آثار هامة على التنظيم الاجتماعي والشعائري للطقس. وسمحت لنا دراسة الاعتراض القبلي، انطلاقا من نظريات النزاع الاجتماعي والفعل الجماعي، بطرح أسئلة حاسمة تتعلق بمكانة الأفعال الفردية في السيرورات الاجتماعية الجماعية. ومن أجل تقديم تفسير للاعتراض الجماعي، والنزاع الذي نجم عنه، نركز على الشروط البنيوية التي تحدَّد في المستوى العلاقات بين الجماعتين المتواجهتين من جهة، وعلى المحيط السياسي والاجتماعي من جهة أخرى، وسنبين كيف أن هذه الشروط الموضوعية للنزاع، مهما كان أثرها وأهميتها، لا يمكن أن تتحقق إلا بفعل فاعلين محدَّدين اجتماعيا. إن الإلحاح على دينامية الفاعلين، في ارتباطها بالشروط البنيوية والسياقية، يسمح لنا، فوق ذلك، بأن نحدد بشكل أوضح القبيلة، أو أي جماعة أخرى، والأفعال التي نسندها إليها. إن قضايا من قبيل: «قبيلة آيت ميزان تعترض...»، أو «دوار إمليل يتعبأ ضد...»، تظل قضايا غير دقيقة ما دمنا لم نَرُدَّ الفعل الجماعي المعني

(اعتراض أو تعبئة من أجل خلق ملك جماعي) إلى الأفعال الفردية التي تُكوِّنه. وسنتعرض لموقع الزعماء ووظيفتهم في إدماج الأفعال الفردية داخل بنيات جماعية، مثل الاعتراض القبلي، أو تهيئة التجهيزات الجماعية. ونأمل أن نتجاوز بهذا «سوسيولوجية المتَعَدِّد» (la sociologie du nombreux)، التي تختزل المجتمعات (وخصوصا التقليدية منها) في نماذج نظرية حيث الفرد والجماعة سيان (الفصل الثالث والرابع).

قادتنا خطوتنا الأولى إلى تحليل السيرورات الاجتماعية التي ترافق امتلاك القرابين الخاصة. أما المرحلة الثانية فخصصناها للذبائح الجماعية التي تهديها الدواوير الثلاثة التي تنتمي لقبيلة آيت ميزان. وتسمح الذبيحة المهداة كل صيف بمناسبة موسم سيدي شمهروش، من وجهة نظر المعنيين، بإقامة تواصل بين الناس والولي، بين الدنيوي والمقدس. وبدون أن نهمل هذا المظهر في الأضحية، سنحلل تكوين الجماعتين المتواجهتين وأوضاعهما بالنظر إلى الذبيحة. يشكل إهداء حيوان، وذبحه، وتقطيعه، وتقسيمه، وتوزيعه، أفعالا لا تحددها الاعتبارات الطقسية. إلا بشكل خافت، بينما تحددها بشكل جلي بنية القبيلة والدينامية السياسية المحلية.

إن ما جعلنا ندرس التنظيم السياسي للتحكم في القرابين، أننا كنا نود أن نعرف، في بداية بحثنا، مَنْ يشتري الذبيحة. تهدي الدواوير الثلاثة بشكل تناوبي ذبيحة الموسم. ويتم اشتراء الذبيحة بفضل التحكم المؤقت الذي تمارسه الجماعة المضحية على القرابين الخاصة. وعقب سيرورات اجتماعية معقدة، تتحول القرابين الخاصة إلى مال يستخدم جزئيا في شراء الذبيحة. وذبحُ الذبيحة، وكل الشعائر التي تسبق ذلك، وقفٌ على الخدام (الفصل الثاني والخامس).

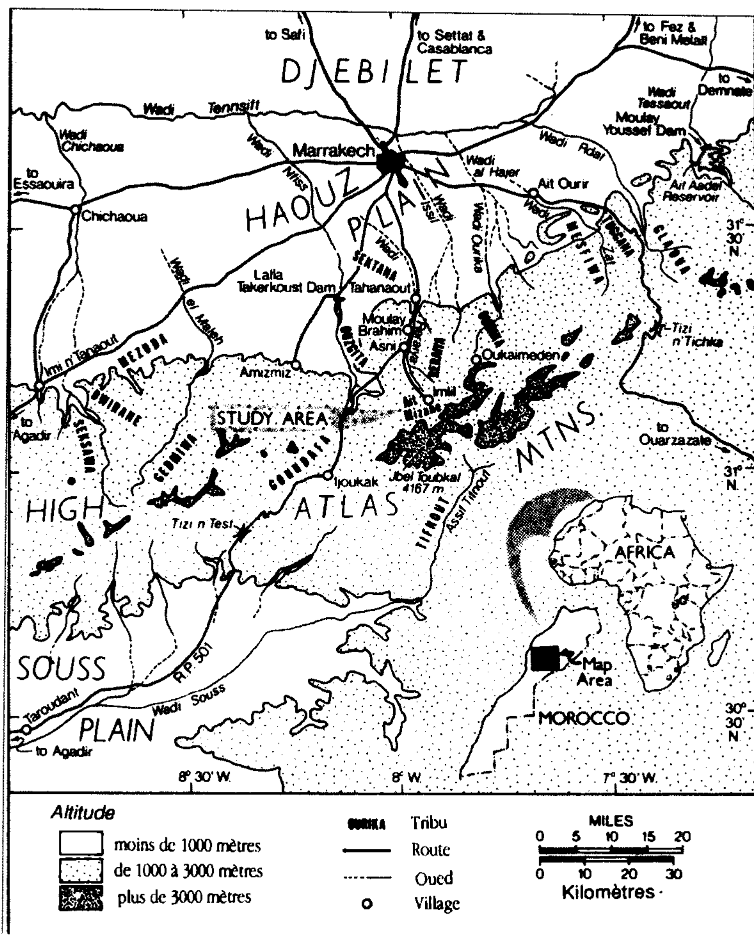
وينتهي هذا التمييز الشعائري مباشرة بعد الذبح. إذ ذاك، يسترد الدوار المضحي تحكمه في الذبيحة، ويتكلف ممثلوه بالسلخ، وحراسة السقط

وتقسيمه. وليس لكل أرباب الأسر الحق في لحم الذبيحة، ومن يتمتعون بهذاالامتياز لا يحصلون على حصص متساوية. وقد سمح لنا تأويل هذا التفاوت إزاء لحم الذبيحة باستخلاص المبادئ السياسية والقانونية في تدبير الشأن العمومي. ويزودنا اقتسام الذبيحة بأجوبة محلية لا تقبل الشك على الأسئلة التالية: ما هي «الجماعة» (مجلس الدوار)؟ من له الحق في الانتماء إليها؟ ما هي الأسرة/البيت (تَاكاتْ)؟ ما هي الأوضاع المختلفة لأرباب الأسر؟ من هو الأجنبي؟...إلخ (الفصل السادس).

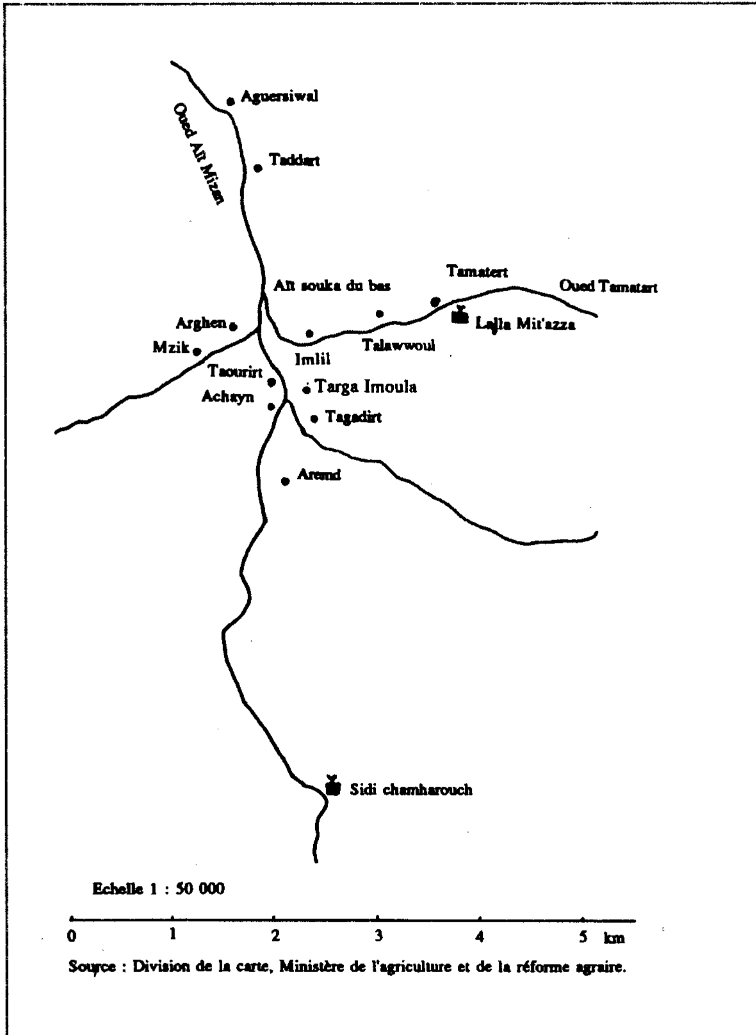
مهما يكن هذا العمل مستقلا، فإنه لا يمكن فصله عن دراسة كنا خصصناها لما يسمى «المعروف» (وهو عبارة عن وجبة قربانية تهدى للولي وتؤكل جماعة)، الذي تقيمه هذه الجماعات. وقد كانت آخر فقرة من هذه الدراسة تنبئ بالمظهر العام لهذا الكتاب : «لم نقم بتأويل «المعروف» إلا بالنظر إلى المظاهر الدائمة في البنية الاجتماعية (الأوضاع الاجتماعية، أصناف السن، الأوضاع الجنسية). والحال أن الإعداد للطقوس واقتسام القرابين والمزادات، تمنحنا فرصة تُجلي التوترات الاجتماعية بين الأفراد أو الجماعات. وقد استهوتنا هذه الأسئلة وغيرها طوال ملاحظتنا للمعروف وتأويله. غير أنه كان يجب أن نرسم لأنفسنا طريقا أساسيا، ولا نقوم باقتحامات موجزة للممرات التي تحيط بطريقنا، ولولا ذلك لكانت دراستنا للوجبات القربانية سلسلة من الاستطرادات. وبما أن هذه الدراسة ليست سوى جزء من مشروع يُمَفصل عدة إشكاليات، فإن الاستطرادات كانت ستكون إقامات طويلة... (رشيق 1990).

وفي الحقيقة، فدراسة «المعروف» تبرز البعد الثقافي من خلال تناول الشعائري بوصفه نظاما من الرموز، وبوصفه خطابا حول العالم والمجتمع. ويهدف التأويل إلى استخلاص الفكر المحلي للناس الذين يقومون بهذه الشعائر، انطلاقا من هذه الشعائر ذاتها. وبدون أن نبخس هذا المظهر

قيمته، فإن دراسة طقس سيدي شمهروش تجلي العلاقات المتنوعة الموجودة بين الشعائري والحياة السوسيوسياسية للقبيلة. بهذا تحولت استطراداتنا الخجولة إلى استكشافات طويلة.



الخريطة 1 : موقع آيت ميزان (ميلر ج، Miller J.19)



الخريطة 2 : التوزيع الفضائي لجماعات أيت ميزان

المصدر : مصلحة الخريطة، وزارة الفلاحة والإصلاح الزراعي.

الفصل الأول

سلطان الجن

1- الولي ومقامه

انطلاقا من أرمد، وهو آخر دوار على رأس وادي آيت ميزان، ينبغي أن تسير ساعة كي تصل إلى الضريح الواقع على ارتفاع قدره 2300 متر(انظر الخريطة 2). ولأن الطريق المؤدية إلى الضريح وعرة، فما على الزوار إلا الاعتماد على قوتهم أو على قوة البغال[1]. وقبل الوصول إلى هذا المقام المقدس، يعبر الزوار نهرا، ثم يسيرون في ممر ضيق على جانبيه

1- وصف الجغرافي دوليبيني de Lépiney سنة 1938 المسار المؤدي إلى إمليل (ويتحدث الجغرافي عن مرآب garage أرمدْ) بسيدي شمهروش كالتالي: مسار 19. طريق للبغال بأرمد [وفي الحقيقة بإمليل]، وهو طريق للبغال مبني بشكل جيد سنة 1937. من أرمد (1740 مترا)، يرتفع الطريق على الضفة اليسرى لوادي أيت ميزان عبر الأراضي المزروعة. ثم يصف بعض الطرق المتعرجة القصيرة تحت أشجار الجوز، من أجل الوصول إلى دوار أشّايْنْ الذي يجثم بشكل مثير على رأس الجبل. بعد ذلك، يستمر قاطعا الطرق المتعرجة متغلبا على مضايق تسلمه إلى سطح أرمد الذي تغطي جزءه السفلي المراعي ويحيط به شجر الجوز. 40 دقيقة: مأوى أرمد (1946 مترا).

يمر الطريق على الضفة اليمنى للوادي، ويعبر سطح أرمد الذي تغطيه الأحجار، ثم يرتفع في طرق متعرجة وعرة (بعض شجر الجوز، وسطوح زراعية) على سفح الجبل. وصعودا دائما، ولكن أقل شيئا فشيئا، يصير الطريق بعد ذلك مرسوما على منحدر بميولات كثيرة الحصى وذات غطاء نباتي هزيل (غابة العرعار ذي الرائحة، وحالته سيئة). بعد ساعة و15 دقيقة، تصل إلى مضيق «تيزي نْ تازْهارْتْ» الذي تسده كتل حجرية هائلة ذات مظهر صارم جدا. نعبر الوادي ونشاهد طرقا متعرجة على الضفة اليسرى، تاركين وراءنا، وفي مستوى أدنى، الضريح» (دريش وليبيني، Dresch et Lépiney 125) .

ونلاحظ أن هذا الممر لم تلحقه تغيرات كبرى، وما زال الزوار والسياح يستعملونه.

دكاكين صغيرة؛ وقد بُنيتْ خلف هذه الدكاكين بيوت متواضعة تُكْرى للزوار. وفي نهاية هذا الممر يلوح لنا جسر صغير (طوله 15 مترا) يربط بين ضفتي المقام. والضفة الشرقية مخصصة للأماكن الشعائرية. وحين نعبر الجسر، نلمح يسارا واجهة الضريح، ويمينا العين المقدسة (تَلْعينْتْ). وتفصل أمتار قليلة بين هذين المكانين الطقسيين الرئيسيين. وأمام العين شُيدَت غرفتان صغيرتان يغتسل فيهما الرجال والنساء. والغرفة التي يغتسل فيها الرجال ضيقة ومظلمة. ويقطر قليل من الماء من العين، ويتجمع في حوض صغير، وعلى السقف تتدلى بعض التمائم. وبجانب بابي الغرفتين وبداخلهما نجد ثبانات استحم بها الزوار وتركوها. إنها تجسد الشرور والمصائب التي يسعى الزوار إلى التخلص منها إلى الأبد. كما نجد أمكنة طقسية أخرى لها علاقة بالماء؛ فبجانب الضريح هناك عين أخرى يوصى الزوار بالشرب منها، كما نجد حوضا معزولا تستحم فيه النساء.

ويعد الضريحُ المكان الرئيسي داخل هذا المجمَّع الطقسي. ويستعمل سكان المنطقة عدة ألفاظ للإشارة إليه. فقليلا ما يستعملون لفظ «ضريح» [...]، أما لفظ «االسيد»، الذي يطلق على الولي وعلى الصرح كليهما، فهو الأكثر استعمالا في مناطق أخرى بالمغرب. والجماعات التي درسناها تستعمل عوض ذلك لفظ«شِيخْ» [...]، فنجدهم يقولون، مثلا، «موسم الشيخ» أو «باب الشيخ». أما اللفظ الجاري فهو «مَقام»، وهذا اللفظ يتلاءم أكثر، حسب السكان، مع طبيعة الضريح الذي لا يكون الولي مدفونا فيه. ويعني هذا اللفظ «المحل أو المحطة أو الموقع؛ ويطلق على كل أنواع النُّصُب، وقد يطلق على المبنى الذي نجد فيه قبرا أو ما شابهه، أو على السور أو الحجر [...]، كما يشير إلى المكان الذي مر منه الولي أو توقف فيه أو أظهر فيه كرامته، حيا أو ميتا» (درمنغم Dermenghem 113,18).

في البدء، لم يكن الضريح مبنيا. كان عبارة عن تجويف في صخرة شهيرة. وما زال السكان يستعملون لفظ «غار» (إفْري) في حديثهم عن الضريح. وقد وصف هوكر وبال Hooker et Ball، اللذيْن عبرا سنة 1871 وادي آيت ميزان، بإيجاز قبر سيدي شمهروش. «في الرأس الأقصى للوادي، دلنا مرشدونا على قبر الولي. وهو عبارة عن كوخ من حجر مبني بطريقة غير متقنة. وفي وسطه باحة مساحتها متران مربعان تقريبا» (هوكر وبال، 219). ولم يذكر المؤلفان اسم الولي. غير أن البيانات التي قدماها لا تترك مجالا للشك، فالمكان المقصود هو ضريح سيدي شمهروش: المكان الذي يملكه الجن، ويقع على ارتفاع 2393 مترا، ويشرف على دوار أرمد، ويوجد في ملتقى نهرين ينبعان من الصخور[2].

بعد هذا بأربعين سنة، وصف مخبِرٌ للباحث دوتي Doutté الضريحَ على الوجه التالي: «بين جبل أكنْديزْ وجبل أزَّادَنْ وجبل أزَكْروزْ، فوق تاكاديرْتْ لْبُورْ، في مكان خال، يوجد- كما يحكي لنا سي الطيب (وهومخبر دوتي)- غارٌ على مدخله «كَلتة» (= حوض طبيعي) مليئة بماء أخضر يخرج من أعماق الأرض، وحين يفيض الماء في الحوض يسيل عبر قناة: هنا توجد شجرة كبيرة من النوع الذي يسمى «إكّي»، وهي شجرة عفصية (thuya)، وربما كانت شجرة جونيبيريس juniperus .

هذا الغار مقامُ جن معروف جدا، مسلم ومبجَّل مثل الولي المسلم، إنه سيدي شمهروش الذي يحظى بطقوس حقيقية. بقرب الغار نجد نوعا من الخلوة (المعتكَف أو المنعزَل) المبنية بأحجار بدون ملاط، حيث يأتي

2- لا حظ هوكر وبال Hooker et Ball أن المرشدين البربر الذين كانوا يرافقونهما ذعروا وارتعبوا إثر اقترابهم من القمم العليا. وقد رفضوا أن يذهبوا أبعد من ذلك، فالجبال العليا، في اعتقادهم، يسكنها الجن. ويضيفون أن الرعد الذي حدث هذا اليوم إنما سببه دخول أجانب (نصارى) إلى ضريح الجن، ولكي يستكين الجن ذبح أحد المرشدين ديكا (هوكر وبال، 223,220,219).

من لهم ما يطلبونه من سيدي شمهروج، وخصوصا المحمومين، لأن الحمى تنزل بشدة في واد نفيس، لقضاء ثلاث ليال متوالية؛ وهذا ما يُعرَف بالاستخارة [3]» (دوتي. 1914، 90).

ويرجع الفضل لفوانو Voinot الذي قدم وصفا أدق للضريح في دراسته الوافية التي خصصها لقبائل غيغاية (1928):

«سيدي شمهروش: في ملتقى وادَيْ تاغاتْ وواوْكَانْتْ، على الضفة اليسرى لهذا الأخير. كوخ خفيض يسند ظهره على كتلة صخرية هائلة تتخذ شكله وتُكَوِّنُ جدار العمق فيه. وفي داخله، وحول محيطه، تدعم السطح ركيزتان من الخشب مزينتان بالنذور، وتشكل هاتان الركيزتان نوعا من الحائط الفاصل. وينفتح الباب على يسار الركيزتين. ومن هذا الجانب، نرى نتوءا صخريا يشبه شاهد قبر، حيث يشعل الزوار شموعا ويتلون توسلاتهم. ويشطر حائط صغير هذا الجزء من الكوخ إلى حجرتين أعتم، حيث يودع الزوار العطايا. وتُذبَح الذبائح في الخارج على حجر مجوَّف تجويفا سطحيا. وهذا الضريح قديم جدا» (فوانو، 69).

بعد هذا، أتانا الرحالة فيلز Felze (عام 1935) بمعلومات إضافية حول الضريح: «الطريق الأبسط، الذي كان عليَّ أن أسير فيه، هو ذلك الممر الذي يرتقي بمنعطفات متقلبة وادي آيت ميزان ذي الاسم العذب. يقع دوار أرونْدْ [أرِمْد] على ارتفاع 2000 متر، غير أن الوادي بدأ يخلو شيئا فشيئا [...]. وعلى منافذ هذا الممر ينكشف الضريح المتواضع للولي سيدي شمهروش، هنا حيث تتفرع طريق تيزي نْتاغات (ممر العنزة) الوعرة إلى درجة أنها تبدو غير قابلة للاستعمال. إنه عبارة عن سور بسيط من

3- نسجل، بصدد طقس شمهروش، أن هنري باسي H. Basset يسوق، في كتابه «طقس المغارات بالمغرب» (Le culte des grottes au Maroc)، أعمالا سابقة، وخصوصا عملي فيسترمارك ودوتي. (ص ص : 109,91,73,66).

الأحجار المبنية بدون ملاط يغطيها سقف فظ مكون من أغصان الشجر والتراب، هذا هو الضريح. فسكان الجبل الخشنون لا يبنون إلا نادرا تلك البناءات الصغيرة الأنيقة البيضاء ذات القباب التي ترصع سهول المغرب السفلي. ولكن هذا لا ينقص من قداسة المكان [...]. لقد كان سيدي شمهروش جنا شريرا من الأرض، وكان يصيب الماعز بالحمق ليلا وينهبه. والضريح، والعطايا المتكررة والأدعية التي لايتخلف أي مار عن إنشائها؛ كل هذا، يبدو أنه قد هدَّأ هذا الجن. ولم أترك للحمالين الذين كانوا يرافقونني الوقت كي يزوروه حين كنا صاعدين، غير أنهم في النزول أهدوه خروفا كنت أضفته ، «فَابُورْ»، إلى أجرتهم» (فيلز 45-47).

ولم تُبْنَ واجهة الضريح إلا في بداية الستينيات (سنة 1962، بحسب بعض المخبرين). وقد بناها ثلاثة متطوعين ينتمون إلى القبيلة[4]. ويحجب حائطٌ وبابٌ الغارَ، وبذلك يعطيان للضريح مظهرا عاديا. والواجهة والصخرة مبيَّضتان بالجير. ونشير إلى أن أضرحة الوادي لا تعرف إلا لون التراب، بحيث يصعب تمييزها من الخارج عن المساكن. ويتميز ضريح شمهروش بعناصر أخرى: ففوق الباب نجد لوحة حجرية نُحتت عليها الكلمات التالية: «بسم الله الرحمن الرحيم. كل نفس ذائقة الموت. سلطان السلاطين من الجنة والإنس سيدي شمهروش عاش قرون». وعلى قمة الصخرة توجد راية بيضاء تشير من بعيد إلى وجود مكان مقدس.

إن داخل الضريح ضيق بشكل لافت (حوالي عشرة أمتار مربعة). وفي العمق، يستحيل أن ينتصب المرء، وذلك بسبب انحناء الصخرة. والأثاث متواضع. ويشكل النعش الطقس المركزي للزيارة. فحول هذا الشيء الذي يشبه القبر يتلو الزوار دعواتهم وآمالهم. وعلى مقربة من القبر نجد صندوقا صغيرا (تَرْبيعْتْ) يضع فيه الزوار العطايا. ولا يشتمل الضريح

4- يتعلق الأمر بإبراهيم نيد الرامي (إمليل)، وإبراهيم سليمان، وأزدور (امْزيكْ).

على توابع ومتعلقات، فالمكان لا يسمح بذلك. وقد شُيد مسجد سنة 1988 بفضل هبة من زائر فاسي. وفي السنة ذاتها، بُنيتْ حُجرة مخصصة للطبخ، وتم التخلي عن المطبخ القديم، إذ كان قريبا جدا من مدخل الضريح ويجلب الذباب، كما فسر لنا أحد المكلفين بالضريح.

وإذ علم أحد سكان دوار إمليل بعزمي على زيارة الضريح، أسدى لي بعض النصائح التي تلخص عنده طقوس الزيارة: عليَّ أن أشعل شموعا (« تفاوْتْ». التي تعني حرفيا الضوء) بالضريح، ثم أغتسل في العين. ويجب ألا أترك أي جزء من جسدي بدون غسل. بعذ ذلك، أشرب من العين المجاورة للضريح. وأخيرا، اقترح علي ألا أعطي شيئا للخدام، وألا أضع شيئا في الصندوق الصغير. وهذا الاقتراح الأخير له علاقة بالنزاع المعروف بين القبيلة والخدام. فالصندوق الصغير، كما قال لي، يُفْرَغُ كل مساء، وهؤلاء لا يهمهم سوى ملء جيوبهم.

وتخضع الزيارة، بحسب زائرة مسنة التقيتها هناك، لإمكانات الأفراد. إذا استطاع المرء، فليذبح ذبيحة ذات أربعة قوائم (تينْ كوزْ إضارْنْ)، وإن لم يجد ذبح حيوانا برجلين (تينْ سنْ إضارْنْ)، ويكون في الغالب عبارة عن دجاجة. وإذا لم يكن بإمكان الزائر أن «يُسيل الدمَ»، اقتصر على إشعال الشمع. وتبعا للمرأة نفسها، فللاغتسال الطقوسي مكانة مركزية في الزيارة: «فقد أهملت امرأة أتت من منطقة نائية الاغتسال بدعوى أن الماء كان باردا جدا. وعندما عادت إلى أهلها علم ابنُها بهذا القصور الطقوسي فأرغم أمه على السفر من جديد كي تستكمل الزيارة». وتقول المرأة ذاتها إن زائراً آخر سَخَّنَ ماء العين كي يتحمله، فما أن ابتلَّتْ ملابسه بالماء حتى احترقتْ. وهذا علامة على الخرق الطقوسي.

لننظر الآن إلى ظروف زيارة كما رواها لنا أحد سكان أرِمْدْ. فقد كان هذا الأخير يتناول عشاءه إذ أحس بأحدهم (ويستعمل الراوي فعل «كْرا»

الذي يفيد سماع روح شريرة) يضربه على كتفه الأيسر. وبعد ذلك انتشر الألم في باقي جسده، وكست الدملُ رأسه ووجهه. بعد ثلاثة أيام قرر اللجوء إلى سيدي شمهروش، ويعتقد هذا الراوي جازما أنه «ضربه الجن». وقد رَشَّتْ زوجتُه الدمل بماء أخذتْه من عين الضريح. وبعد أن سكن استسلم للنوم ورأى حلما غريبا. فقد رأى أربعة أصابع تغرف الماءَ في كأس هائل ولامع وترش به وجهه. فجأة، هبَّ من نومه مذعورا وهو يصرخ: «من كان يرشني؟». غير أنه فطن بسرعة أن وجهه كان جافا! ولبث الرجل ثلاثة أيام بالضريح. وخلال هذه الفترة اقترح عليه ابنه أن يتناول دواء. وقد رفض الرجل مفسّرا بأنه تعرض لِـمَسٍّ من الجن، وأن هذا النوع من المرض (ويسميه «أشِيَّارْ») لا تداويه، في اعتقاده، المرهمات (انظر، بصدد هذا المرض، رشيق (1990)، 125،127). وقد ختم روايته موضحا بأنه شُفي في الضريح. ولنلاحظ هنا المكانة المركزية التي يحتلها الماء المقدس في الشفاء. فالطقس والحلم كلاهما يشيران إلى الماء بصورة قوية. كما نسجل العلاقة القائمة بين نوع معين من المرض وسلطان الجن.

هذه التصريحات تتممها المعاينة المباشرة لطقوس الزيارة. ولنقدم، على سبيل المثال، حالة وُصفت يوم 9 شتنبر 1988. فقد رافق مطبِّبٌ تقليدي (= ويسمى «طالْبْ») مريضةً، وهي شابة متقدمة في السن (35 سنة تقريبا)، ويقيمان كلاهما بالدار البيضاء. يَعتبر هذا الطالب نفسه «مجذوبا»، ويزعم أنه ورث هذا الوضع من أبيه[5]. ويوضح أنه موظف، ويرفض أن يجعل من وضعه كمجذوب حرفة. ويضيف أنه رحل عن المدينة التي ولد فيها (الدار البيضاء) منذ أربعين سنة كي يدرس بزاوية تامَغْروتْ وتَساوْتْ. بعد ذلك، ساح مثل المجاذيب لمدة سنتين. ويؤكد

5- المجذوب صوفي شعبي تنتابه الجذبة. والمجاذيب أشخاص ينظر إليهم كما لو كانوا «مسلوبي اللب». إنهم يسيحون ويعيشون من الصدقات (درمنغم، 29).

بحيوية أنه قضى 25 سنة باحثا عن سيدي شمهروش. ومنذ 1970، وهي السنة التي اكتشف فيها ضريح سيدي شمهروش، لم يتركه قط. ولكي يبرهن على وفائه، بنى سنة 1978 الجسر الوحيد الذي يربط بين ضفتي المقام. ويزعم أنه يداوي كل أنواع الأمراض التي ترتبط بالجن، غير أن ما يحب التحدث عنه هو «الثْقافْ» (العُنة الجنسية..)(6). ولا يكف يردد، بكل شغف، أن زبناءه يأتون من بلدان النفط (العربية). والمريضة التي ترافقه تشكو من المرض ذاته؛ فما أن تنظر إلى رجل حتى تجهش بالبكاء.

قاد مؤذن، يرافق الطالب ويساعده، كبشين، وعهد بهما إلى مكلفين مؤقتين بالطقس. وأدخل هذان المكلفان الكبشين داخل الضريح(7)، وأداراهما عدة مرات حول النعش. وفي هذا الوقت، كان زائر وفيٌّ ومداوم يتلو أدعية بالعربية المغربية تدنو كلماتها من الشعر(8). والمؤذن يقاطعه منشدا أبياتا بالعربية الكلاسيكية في مدح الرسول.

بهذا الدوران حول النعش طُهِّرَت الذبيحتان. بعد ذلك، قادهما المكلفان نحو المجزرة (تَالْكُورْنْتْ) التي تبعد بخطوات قليلة عن الضريح، بينما راح الطالب ومساعده يرشان الذبيحتن بماء معطر، وكانت المضحية (الزائرة) تتبع هؤلاء، وهي تحمل مِجْمَرا يتصاعد منه دخان ذو رائحة

6- يوجد، حسب ابن الحاج، صنف من الجن (الرهط)، وهم المسؤولون عن مرض «الثقَافْ»، وهو مرض يمنع النساء من الزواج (ابن الحاج، 25).

7- وهم أشخاص حصلوا، بفضل المزاد الذي تنظمه القرية المضحية، على حق التحكم في الضريح وفي مداخيله (انظر الفصل الثاني).

8- لم يغب هذا الزائر عن أي موسم من مواسم شمهروش منذ بدأتُ أحضرها سنة 1985. إنه مسافر دائم، ومظهره يشير إلى فقره، ويطوف على المواسم المشهورة بالمغرب. وقد كانت وتيرة تلاوة الدعاء وطريقة هذه التلاوة مؤثرتين. ويغادر كاتب هذه السطور، لبعض اللحظات، وضع الملاحظ الخارجي فيختلط بهذا الجو؛ بل أكثر من هذا، إنه يتقهقر في الزمن ويعيش لحظات من القرون السابقة كما تستحضرها مخيلته التي تغذيها حكايات الرحالة الغربيين. فكما لو أن الزمن والفضاء الواقعيين عُلِّقا: إنه خيال دام وقتا قصيرا.

زكية. ومكان الذبح يُرش أيضا. بعد أن أُعِدَّ كلُّ شيء، ذبح أحد المكلفين الذبيحتين. وبينما كانت الذبيحتان تترنحان وتحركان ساقيهما أمرهما الطالب بالتوقف، وكلمهما كما لو كانتا من الجن. ولم يتم اتباع أي طقس باطني أو عالِم. وكان الطالب يصدر أوامره بلغة بسيطة وفظة في الغالب: «زْكاَ هاداكْ الضّراوي، الله يَلْعَنْ بُوكْ !!» (= توقف أيها الزنجي، لعن الله أباك!)[9].

بعد هذا تأتي اللحظة الحاسمة بالنسبة للمكلفين بالضريح، وهي لحظة اقتسام الذبيحتين. وقد أفضت مساوماتٌ طويلة مع الطالب والمضخية إلى اتفاق، واقترح الطالب في البداية التخلي عن سَقْط وتخصيص الآخر لإقامة «المعروف». ورفضتْ المضحية، فقد قالت إنه لايمكنها أن تأكل «عارها»، وتقصد بالعار الذبيحة التي أهدتها، غير أنها لا تمانع في الأكل من ذبائح الآخرين. فالمريضة لا ينبغي لها أن تقرب لحم الحيوان الذي ترجو أن تطرد عبره مصائبها ومشاقها. فالأكل «مِن عارها» يشكل بحق حلقة مفرغة. وفي الأخير، قرر الطالب الاحتفاظ بنصف كل سقط، وإهداء الباقي (نصفا السقطين، والمعدتان والجلدان والرأسان) إلى المكلفين بالضريح.

قررت المريضة ومرافقها قضاء الليلة بالضريح. فما زال هناك طقسان ينبغي إنجازهما: المعروف والاغتسال الطقوسي. وبخصوص الاغتسال، طلب من زبونته أن تنتظر ذهاب الزوار، ذلك أن الطوابير الدائمة أمام العين لم تكن تشجع في الحقيقة[10].

9- ويذهل المساعدان كلما استجابت الضحيتان لأوامر الطالب. وحين تكف الضحيتان عن الحراك، يأمرهما هذا الأخير بالارتعاص من جديد. وباستثناء بعض الحالات التي يبدو أن المساعدين لا يعيرانها اهتماما، تشرع الضحيتان في الارتعاص.

10- بما أنه من الصعب، ومن البذيء، انتهاك حميمية الزوار، ظلت العديد من الملاحظات خارجية وجزئية. ويوجد حوض مائي طبيعي تستحم فيه النساء وحدهن عاريات أو شبه عاريات. وكان اكتشاف هذا الحوض طارئا لا يخلو من ضيق! ولم أتمكن من معاينة طقوس أخرى واجبة في هذه الأمكنة، وهي طقوس صمت عنها المخبرون. فوضع حجرة في «كركور» (وهو الركام من الحجر)، أو عقد خرقة ثوب على شجرة سيدي شمهروش (في طريق الضريح)، أو قطْع خشب من الشجرة ذاتها، كل هذا يمثل طقوسا ثانوية أو سرية في الزيارة.

وليست المشافاة الاختصاص الوحيد للولي. فالشخص الذي تعرض لظلم من مصدر مجهول يطلب من خدام الولي أن ينجزوا دعاء الهدفُ منه معاقبة الجاني. ويسمى هذا الطقس «إكْسَرْ لْفاتْحْ»[11]. وهناك طقس آخر يقام بالضريح، ولا نعرف مدى تواتره. فلكي يعطي الشاب والشابة لالتزامهما طابعا رسميا، يلتقيان بالضريح و يتعاهدان على الزواج. ويسمى هذا الالتزام المتبادل «العَهْدْ».

وبالاضافة إلى الزيارات التي تجري طول السنة، تقام طقوس ثابتة على شرف الوالي. وتحدَّد تواريخها تبعا للتقويم الفلاحي. وتبتدئ هذه الدورة الطقوسية بذبيحة جماعية تهديها القبيلة. وتقام هذه الذبيحة، التي تسمى «تِيغَرْسي نْ لْعضا»، في شهر أكتوبر[12]. ويعتبر بعضُ المخبرين هذه الذبيحة «رأس السنة»؛ فبفضل هذه الذبيحة «ندخل السنة»،كما يقولون. وينظَّم الموسم الذي يحمل اسم الولي في إطار القبيلة، وموعده شهر غشت، أي في نهاية الموسم الفلاحي. فبداية الجدول الطقوسي ونهايته توافقان إذن قربانين جماعيين يهديان للولي. وبين هذين الطقسين، في شهر ماي، تقدم القبيلة ذبيحة تسمى «تيغرسي نْ مايُو» (ذبيحة ماي). وسنقف بتفصيل على الذبائح الجماعية التي تشكل جوهر هذا الطقس.

2- السلطان الخادم

التفسير المحلي المرتبط بالولي موجز. ومن المعلوم أن سيدي شمهروش لا ينتمي إلى عالم الإنس، إنه من «الآخرين» (غيدا ياضْنْ)، كما يقال.

11- يحكى أن تاجرا من إمليل قام بهذا الطقس لكي يعرف من سرق ماله. وفيما بعد، مرض ابنُه نتيجة عمل سيء من الجن. ومعنى هذا، بحسب المخبرين، أن السارق ينتمي إلى أسرة التاجر. وقد حامت الشكوك حول زوجته.

12- لم يتمكن أي مخبر من المخبرين الذين كانوا يساعدونني من تفسير كلمة «لعضا»، التي لا ينبغي ربطها بكلمة «العادة» المعروف معناها في اللغة العربية.

وتشير هذه العبارة التلميحية إلى الجن. غير أن سيدي شمهروش متميز عن هذه الكائنات غير المرئية، إنه سلطانهم. ولكن سلطته محدودة في الزمن، إنه لا يحكم إلا مرة في الأسبوع، يوم الخميس. والمسألة التي يطرحها دائما من أحاورهم بخصوص موت سيدي شمهروش لم تحسم قط: «يقال إنه ميت، ولكننا لا نعرف شيئا»، «يقال إنه مدفون، الله وحده يعلم» ، ...إلخ. ولكن الجملة المكتوبة بالعربية، المعلقة على باب الضريح، صريحة : «سلطان السلاطين من الإنس والجن سيدي شمهروش عاش قرون». فالولي ميت، إذن! وعلى كل حال، فلا أحد يؤكد أنه مدفون بالضريح[13].

وتُسنَد عدة أمكنة لسلطان الجن. توجد مغارة في ضواحي فاس تحمل اسم سيدي شمهروش (انظر ويسترمارك،1، 283 Westermark). وبضريح سيدي احماد وموسى (على بعد 60 كلم جنوب تزنيت)، توجد شجرة مقدسة تحمل هي أيضا الاسم ذاته (عريف 184-185 Arrif). كما أن الحكاية المرتبطة بسلطان الجن تتجاوز حدود الجماعات المدروسة. فاسم شمهروش يرد بكثرة في كتب السحر العربية القديمة، وفي وقائع تاريخية، وفي حكايات «ألف ليلة وليلة»[14]. ولن يكون التفسير المحلي، جزئيا، سوى صدى ضعيف لمعرفة شاملة حدودها شاسعة وغير دقيقة.

13- يكتب درمنغم - كما لو كان يكتب سيرة حقيقة - أن شمهروش لم يمت إلا في السنوات الأخيرة من القرن الماضي. وقد أمَّ قاضٍ من فاس صلاة الجنازة عليه بمقبره باب الفتوح (درمنغم 105). أما موشان Mauchamp فيذهب أبعد من ذلك، إذ يشير إلى تاريخ وفاته، ويموقعه حوالي سنة 1898. ويضيف أن الله، بعد أن خلق الشياطين، أعطاهم سلطانا، وقسمهم إلى قبائل. «منذ 12 سنة مات السلطان سام هاروس Sam Haros . وقد عُرف ذلك بالطريقة التالية: فمنذ12 سنة كانت تمائم الطُّلْبَة لا تنجح، وسألوا الشياطين عن سبب ذلك، وقد رد عليهم هؤلاء بأن السلطان مات» (موشان، 192). ويروي ويسترمارك كذلك أن سيدي شمهروش مات، وأن جنِّيَّة تُدعى نجمة خلفته في حكم أرواح الغار (ويسترمارك، 283-284).

14- شمهروش «اسمٌ أطلقه عدة كتاب مسلمين على شخصية أسطورية شُبِّهت بالنبي إيلي Elie والقديس جورج St George» (كاتي، 347، هامش للمترجم). أما فيما يخص شمهروش «ألف ليلة وليلة» فتُنظَر مثلا حكاية عشق قمر الزمان وبارود (الجزء 2، ترجمة كالان، 541 («Les mille et une nuits» t2, trad, Garnier Flammarion;1965). ../..

قد يقود حضور شمهروش المتعدد والمتزامن في أمكنة مختلفة إلى تأويلات خاطئة. ولانسعى إلى تركيب لغز تكون أجزاؤه مبثوثة في مناطق مختلفة بالمغرب و بالمغرب الكبير، وربما بإفريقيا. فلكي ندرس تمثلات تتبلور حول الاسم ذاته، لا يجب أن نلصق أطراف شمهروش الأطلس الكبير بشمهروش منطقة تزنيت، وبشمهروش مالي،...إلخ. فوراء هوية الاسم الظاهرة تختفي تمثيلات وطقوس مختلفة، وربما متعارضة. ونقترح أن نرسم أنسقة من الأفكار، ونموقع شمهروش في كل نسق من هذه الأنسقة.

تقدِّم كتبُ السحر العربية شمهروش بوصفه وسيطا روحيا يسهر على فعالية العمل السحري ونجاعته[15]. ويميز العلم الروحاني بين سبعة ملوك للجن (ويسمون الملوك السبعة السفلية): مُذْهِب، وأبيض، وأحمر، وبُرقان، وشمهروش، وزوبعة، وميمون[16]. ولهؤلاء الملوك خدام (أو أعوان) مهمتهم أن ينفذوا في آخر المطاف رغبات الساحر وأوامره. وعلى هذا الأخير أن يحترم تعاقب الملوك السبعة على إمرة الجن. فكل ملك من هؤلاء الملوك

وفي حكاية أخرى أوردها الفاسي ودرمنغم، يتعلق الأمر بملك للجن لم يتم إيراد اسمه. واسم هذه الحكاية «حكاية ملك الجن وابنة السلطان وابنه».

15 - اقتصرنا على كتب البوني والدمياطي وابن الحاج. ونور الدين الدمياطي مؤلف لاتعرف حقبته بالضبط، غير أنه من الصعب إسناد حقبته لما قبل القرن الثالث عشر. ويُعرَف بقصيدة لامية حول اسم الله؛ ويُفترض أن لكل بيت من أبيات هذه القصيدة فضائل غريبة يفصل فيها الشارحون («موسوعة الإسلام»، ج 2 ,Encyclopédie de l'Islam 163). والكتيّب الذي رجعنا إليه، وهو « شرح الدمياطي»، عبارة عن شرح لهذه القصيدة.

أما البوني فقد توفي سنة622 من الهجرة (1225- 1226م). وقد ألف قرابة أربعين كتابا أشهرها «شمس المعارف الكبرى». انظر«البوني» في «موسوعة الإسلام»، وانظر كذلك ماتون Matton.

16- يقدم البوني ملوك الجن وفق الترتيب التالي: مُذْهب، أبيض، أحمر، برقان، شمهروش، زوبعة، ثم ميمون (البوني، 93). أما في كتاب ابن الحاج فتحل مِرّة محل أبيض الذي يحل بدوره محلزوبعة (ابن الحاج، 44، 46). وهذا هو الترتيب الذي يتبناه دوتي. وقد لاحظ هذا الأخير أن أسماء ملوك الجن كلها عربية باستثناء شمهروش، الذي يجهل أصله. وتبعا لدوتي، فاللاحقة الموجودة في آخر هذا الاسم، وهي «أوش»، قد تشهد على أصل إغريقي. وبالمقابل، فاللاحقة «آييل» التي تختمأسماء الجن (مثل «سرفاييل») أصلها عبري: إنه اللفظ «إل» الذي يعني الله. أما أسماء ملوك الجن../..

يحكم خلال يوم محدد من الأسبوع. كما تشير كتب السحر إلى الطقس الذي يلائم «خادم اليوم». ويباشر شمهروش الحكمَ يوم الخميس (انظر البوني 94، وابن الحاج130، والدمياطي42).

في السحر، لا يُترك شيء للصدفة. وعالم الجن لا يتجاهل السلطة ولا الهرمية، وهما ما يضمن للسحر فعاليته. فبموجب نفوذهم على أمثالهم، يُلتَمس الملوك السفلية السبعة؛ إنهم يسهرون على تنفيذ إرادة الساحر بواسطة مأموريهم(17). وتتعقد الهرمية التي تتضمن الساحر وملوك الجن والخدام في ترتيب تنازلي، وذلك كي يتأكد خضوع الوسطاء الروحيين. وبالفعل، فالساحر يطلب الملوك العلوية السبعة الذين يسيطرون على ملوك الجن؛ والملوك العلوية هم بدورهم تحت إمرة «تاجِتْماغِلْيالْ» الذي يتربع

فليس لها أية لاحقة. فمذهب يعنّي «عامل التذهيب، أو من يطلي بالذهب»، وأبيض وأحمر هما اللونان، وبرقان يعني «إضاءة البرق» (دوتي،1984،120،160). ويأتي شمهروش بصورة دائمة في كل الجداول التي يرد فيها الملوك السبعة. ويحتل دائما المرتبة الخامسة، كما هو موضح أسفله:

المؤلفون	ترتيب ملوك الجن
البوني:	مذهب،أبيض،أحمر، برقان، شمهروش، زوبعة، ميمون
ابن الحاج:	مذهب، مرة، أحمر، برقان، شمهروش، أبيض، ميمون.
السيوطي:	مذهب، مرة، أحمر، برقان، شمهروش، أبيض، ميمون.
الدمياطي:	مذهب، مرة، أحمر، برقان، شمهروش، أبيض، ميمون.
الفلكي:	ميمون، مرة، برقان، شمهروش، أبيض، مذهب.

(البوني، 13،93،290،293: ابن الحاج، 44، 46،65، 104 ، السيوطي، 227، الدمياطي، 10، الفلكي، 4). ويورد موشان لائحة مختلفة قليلا، يظل فيها شمهروش معالقا ليوم الخميس. فكل يوم من أيام الأسبوع يتحكم ملك من الملوك في الشياطين باسم السلطان الأكبر. فيوم الأحد لمذهب، ويوم الإثنين لجنية تدعى مرّة بنت الأريث، ويوم الثلاثاء للجن مَعْدِن لحمر، والأربعاء لبرقان الياودي، والخميس لشمهروش (الذي ينتمي إلى عائلة السلطان القديم)، والجمعة لميمون البيُوض، والسبت لميمون الكناوي)الذي يسمى «الأسْوَد» (انظر موشان، 193).

17- نشير إلى أن كتب السحر التي رجعنا إليها لا تستعمل الكلمة العربية «ساحر». فاللفظ المستعمل هو «الطّالْبْ»، الذي يعني في السياق «طالب العلم».

على قمة هرم الوسطاء الروحيين. ولا يتعلق الأمر هنا بنفوذ جماعي، فكل ملك من ملوك الجن لا يخضع إلا لملك أعلى واحد. فمثلا، الساحر الذي ينجز طقسه يوم الخميس، يلجأ إلى الملك الأعلى سرفاييل لكي يطيعه شمهروش. ويفرض البوني على الساحر ألا يلجأ إلى الملوك العلوية إلا إذا كان الهدف الحصول على خضوع ملوك الجن، كما يحذر أن يطلب من الملوك العلوية ما على الجن الخدام أن ينفذوه (البوني94).

الأيام	الملائكة الأعلون	الملوك
الأحد	رقياييل	مذهب
الإثنين	جبراييل	مرة
الثلاثاء	سمسماييل	أحمر
الأربعاء	ميكاييل	برقان
الخميس	سرفاييل	شمهروش
الجمعة	عنياييل	أبيض
السبت	عزراييل	ميمون

الجدول 1: ملوك الجن والأيام التي يخدمون فيها والملائكة العُلوية الذين يأمرونهم.

ويرد سرفاييل وشمهروش معا في عدة عزائم، ويحتلان العمود نفسه في عدة جداول سحرية[18] (انظر الجدولين 2 و3). ويسمح لنا مقطع من تعزيمة القصد منها «فتح الكنوز» بالتعرف على العلاقة بين هذين النوعين من الوسطاء الروحيين:

«أقسمت بالأسماء السريانية على قبائل الجن وعمار مكان الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى،

18- الجدول هو جدول الماء. غير أن له معنى «المخطَّط» أو «الأخطوط». ويرادف، في السحر، «الخاتم». ويشير هنا إلى مربّعات أو مضلّعات تُكتب عليها أسماء أو رموز لها قوة سحرية. وتوجد أنواع خاصة من الجداول مثل «الوَفْق» أو «البُدوخ» (انظر: «موسوعة الإسلام»، ج2، 380).

إلي يحضروا بين يدي بالسمع والطاعة وينهضوا إلى ما أمرتهم بالقوة والاستطاعة ويفتحوا هذا الكنز[...]، أين الملوك الأرضية السبعة مذهب ومرة والأحمر وبرهان وشمهورش والأبيض وميمون، احضر يا مذهب بحق الملك الغالب عليك أمره جبرائيل [...]، أحضر خدامك يا شمهروش بحق الملك الغالب عليك صرفيائيل[...]، احضروا يا معشر الخدام لا سماء تظلكم ولا أرض تقلكم [...]، أجيبوا ما أمرتكم به وإلا سلطتُ عليكم نارا تحرقكم بشهاب قابس من العرش»[19].

ولا حاجة إلى تعداد العزائم والطقوس السحرية ، ذلك أننا نجد أن لشمهروش فيها الوضع نفسه، فالخضوع المزدوج، للساحر وللملك الأعلى سرفاييل، شيء ثابت فيها كلها. في الجداول السحرية، يأتي شمهروش وراء سيده. والصورة التي يستعملها البوني تترجم هذه العلاقة القائمة على الخدمة بين الملوك العلوية وملوك الجن: « شمهروش والآخذ بناصيته سرفاييل» (البوني، 13). وفي العزائم، تتميز الألفاظ التي تشير إلى الوسطاء الروحيين بحسب الوضع الذي يحتلونه. فشمهروش، الذي يعتبر ملكا على الجن، ليس أمام سرفاييل، االذي يسمى سيدا، سوى خادم. ولكي نميز الملوك العلوية من الجن الذين يُسَمَّونْ كلهم ملوكا، ينبغي أن نعلم أن الأوَّلين « ملوك علوية ونورانية»، والثانين «ملوك سفلية» (البوني 290، الفلكي 4، الدمياطي 26). وينسحب هذا التمييز (العمودي) على لفظ «الروح»، إذ نجد تقابلا بين «الروحانية العلوية، النورانية» و«الروحانية الأرضية، السفلية» (ابن الحاج 56-74، الدمياطي 60)[20].

19- [انظر «شموس الأنوار وكنوز الأسرار» لابن الحاج، 43-46، وورد في دوتي، 1984،120-127)]. وانظر، بصدد ابن الحاج، دوتي، 1984 ، ص50، الهامش3، وص51 ، الهامش4.

20- ألا يكون سحب الألفاظ نفسها على كيانات مختلفة أثرا لغويا حافظت عليه كتب السحر من مرحلة لم يكن يوجد فيها الأروح غير المرئية بدون أي تمييز بين الجن والملائكة؟

في جدول يُدعى «خاتم شمهروش» يرد ملوك الجن مباشرة في المرتبة الأولى. ويتضمن الجدول خانات مكتوب فيها الصيغة التالية «أجِبْ» متبوعة باسم ملك من الملوك الأرضية. وفي هذا الطقس، ينبغي أن يرافق هذا الخاتم جداولُ سحرية أخرى، وهي ثلاثة خواتم أخرى تُسنَد إلى الغَيْلَيالي وجبراييل وفَقْطَشْ، بالتوالي. ويتضمن الأول أسماء الملائكة، ويتضمن الثاني أسماء الملوك العلوية السبعة، ويتضمن الثالث أسماء الجن. ولنقتصر على موقع شمهروش في هذا الطقس. فبعد النصائح التي تخص السلوكات التي ينبغي اتباعها (صيام سبعة أيام وطهارة الثوب والبدن والمكان)، والبخور التي يجب استعمالها، ووقت الطقس ومدته، يطلب الدمياطي من الممارس أن يضع له «دائرة لطيفة على قدر الخلوة واكتب فيها الخواتم الأربعة، الكبير أمامك وهو الغيليالي، والآخر عن يمينك وهو الجبرائيلي، والثالث عن يسارك وهو الفقطشي، والرابع خلفك وهو الشمهروشي» (الدمياطي، 58،36،75). ونلاحظ بشكل واضح أن الأمام واليمين مخصصان للملائكة والملوك العلوية، أما شمهروش والجن الآخرون فلهم الخَلْفُ واليسار، تباعا[21].

ويلجأ السحرُ الخطي العربي إلى توسط روحي معقد ليس من الضروري أن نذكره هنا لأن المقام لا يسمح بذلك. فالساحر يدعو الله، ويتضرع إلى الملوك العلوية، ويدعو ملوك الجن وخدامهم. وموقعُ شمهروش داخل هذه الوسائط، التي يتنوع عددها، موقع ثابت. ويتوجه الساحر بدعواته إلى الله وإلى الملوك العلوية، في حين أنه يستعمل أسلوب العزيمة، القائم على الإجبار والقوة، حين يتعلق الأمر بشمهروش وبأمثاله. ومن جانب آخر، فلفظ العزيمة يعني الإرادة؛ وشمهروش مرغَم على تحقيق إرادة الساحر ورغبته.

21-انظر، بصدد الصلة بين اليسار والجن، رشيق (1990،29،34،67-70،72-84،104-106).

إن شمهروش ليس سلطانا إلا ليخدم جيدا. ويشترك هذا الأخير في عناصر قليلة مع سيدي شمهروش الموجود في الأطلس الكبير. وعند الجماعات التي ندرسها، يعتبر شمهروش، كما أسلفنا، سلطانا للجن تكرس له هذه الجماعات يوما خاصا في الأسبوع، وهو يوم الخميس. وإذا استثنينا الصدى الضعيف لهذه المعرفة السحرية، فالطقوس المحلية تختلف عن تلك التي يمارسها الساحر. فالدعوات والقرابين تقابلها الأوامر والعزائم. فمن جهة، لدينا جني مقدس؛ ومن جهة أخرى، لدينا جني مُستعبَد. إن سيدي شمهروش، في الأطلس الكبير، ينجو (إذا أردنا القول) من قهر الساحر ومن سلطة الملك الأعلى الآخذ بناصيته على الدوام. فالزوار يتوجهون مباشرة إليه أو عبر وَساطة عند الله. ولفظ «سيدي» الغائب في كتب السحر، والذي يسبق أسماء الأولياء، يسم شمهروش بالقداسة، ويكثف وحده كل الاختلافات التي أتينا على ذكرها.

بين هاتين الشخصيتين المتضادتين، الدينيتين والسحريتين، رسم بعض العلماء تحت الاسم ذاته شخصية وسيطة. ففي بعض الوقائع التاريخية ، نجد شمهروش يحظى بصفتين تعطيانه الاعتبار، فهو عالم وشيخ. ويروي المؤرخ كاتي Kati أن أميرا إفريقيا شاور علماء عصره (القرن 16)، فأجمعوا على أنه الخليفة الحقيقي. ويَذكُر من بين هؤلاء العلماء «الشيخ شمهروش الجني» (كاتي، 15؛ 12 من النص العربي).

ويروي هذا المؤرخ وقائع عجيبة تحمل عددا من المعلومات حول شمهروش. فقد كان مسلما، وكان يحفظ القرآن عن ظهر قلب. وعلاوة على ذلك، حظي بلقاء رسول الله الذي أنبأه بيوم موته. وتشير الوقائع العديدة التي رواها هذا المؤرخ إلى الحضور الكلي لشمهروش. إنه يعرف كل شيء عن أصل الشعوب، وتاريخ الأنبياء، والدول، والبربر... إلخ. وبوصفه أمير الجن، كان يصدر أحكاما تبعا للشريعة (كاتي، 24-28،

39–48، 65–67، 126–128 من النص العربي). وشمهروش عالم وشيخ يحيط به العديد من التلاميذ. والعلاقة التي تجمع بينه وبين الجن ليست هي العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكومين، إنها العلاقة التي تربط بين الشيخ والتلاميذ. ويستعمل كاتي، في كثير من الأحيان، ألفاظا من قبيل «الشيخ» و«العالِم» في وصف شمهروش، ونادرا ما يستعمل لفظ «أمير الجن» (استعمله مرة واحدة). ويناديه تلاميذه «شيخي وسيدي». إن شمهروش أعلى مقاما من الجني العادي؛ غير أنه، عوض تبليغ أوامر الساحر، يبلغ معرفة وعلما. ويقال أيضا إنه كان تلميذ البخاري، ورفيق سيدي عبد القادر، وشيخ بعض الفقهاء (درمنغم، 105). وليس تلاميذه من الجن فقط؛ فالورتيلاني يروي أن شمهروش كان شيخ الولي محمد بن قُرّي، كما كان شيخ عالم من القاهرة (سادوك، Saddok 377).

ف	ج	ش	ث	ظ	خ	ز
فرد	جبار	شكور	ثابت	ظهير	خبير	زكي
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
احد	اثنين	ثلاث	اربع	خميس	ستة	سبعة
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حار	سعد	بارد	ممتزج	حار	سعد	بارد

الجدول 2: الملائكة العُلوية وملوك الجن وعناصر أخرى تقابلهم (الدمياطي، ص 10).

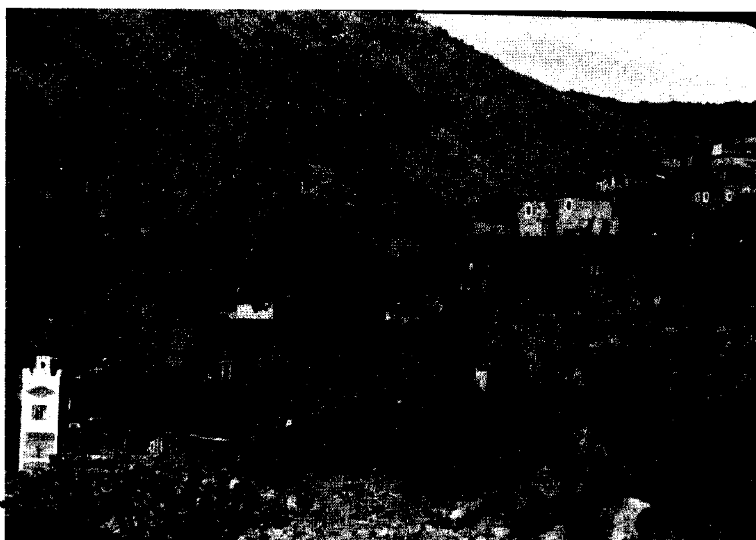
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	م	[illegible]	[illegible]
ف	ج	ش	ت	ظ	خ	ز
فرد	جبار	شكور	تواب	ظهير	خبير	زكي
وقيائيل	جبرائيل	سمسمائيل	ميكائيل	صرفائيل	عنيائيل	كسفيائيل
مذهب	مرة	احمر	برقان	شمهورش	ابيض	ميمون
الأحد	الاثنين	الثلاثاء	الاربعاء	الخميس	الجمعة	السبت
شمس	قمر	مريخ	عطارد	مشتري	زهرة	زحل

الجدول 3 : الملائكة العُلوية وملوك الجن وعناصر أخرى توافقهم (ابن الحاج، 74).

[يرد اسم الله «تواب» خطأً في الجدول. هل هو خطأ مطبعي؟!! وينبغي أن يحل محله اسم «ثابث»، ذلك أن الثاء (وليس التاء) هو الذي يدخل في الحروف السبعة التي تسمى «سواقط الفاتحة»، وهي الحروف الوحيدة التي تغيب من سورة الفاتحة. وهذا الحرف هو الذي ينبغي أن يرد في العمود الأفقي الثاني من الجدول مع سواقط الفاتحة السبعة التي ترد في هذا العمود].



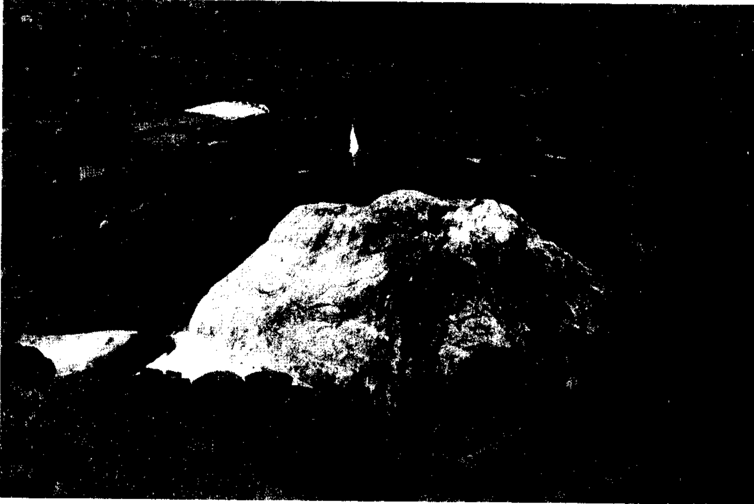
وَادِيَا آيت ميزان ومداشر إمليل



دوار أرمد ومسجده



مقام سيدي شمهروش. الواجهة



مقام سيدي شمهروش من الخلف



خروج الذبائح من مقام سيدي شمهروش، والمتصرفون يقودونها نحو المذبح.



دوار أرمد ومسجده



مقام سيدي شمهروش.
في العمق، الصف أمام العين المقدسة



تيمزكيدا أوزرو، مكان طقوسي حيث يقام معروف امزيك

الفصل الثاني

خصائص الذبائح

ترعى قبيلة آيت ميزان و«سلالة» إذْ بلعيد تنظيم طقس سيدي شمهروش. وتتحكم هاتان الجماعتان، طبقا لقواعد سنعرض لها غير ما مرة، القرابين/الذبائح والضريح والطقس بوجه عام.

1- الخدام

يطلق لفظ «تيخصامت»، الذي نترجمه بلفظ «سلالة»، على تجمعات من الأسر تحمل الاسم نفسه، وتعتبر نفسها مترابطة بالدم. وهذا اللفظ تصغير من «إخْصْ» (الذي يعني «عَظْم»)؛وقد يبرر استعماله الحجمُ المتواضع للسلالات (عشرة أسر في المتوسط). وتشترك الأسر التي تكوِّن هذه السلالات عموما في حمل أسماء أشخاص يُعتبرون أجدادا. وتميز هذه السمة سلالة الجماعات المختلفة التي تشملها. وبالفعل، فالأسماء التي تسمى بها القبيلة والدواوير والمداشر عبارة عن أسماء أشياء أو أماكن، أو عبارة عن أوصاف ونعوت.

وليس الانتساب إلى جد مشترك، عند أعضاء سلالة ما، أمرا خياليا يتم اللجوء إليه لتأكيد النسب المشترك. فالأشخاص الذين سألناهم كانوا دائما قادرين على إقامة روابط نسب بين كل أسر السلالات المعنية. وقد يسهِّل هذا أن جل الجدود المؤسسين عاشوا في بداية القرن الماضي. وقد يكون عدد منهم عاش الفيضانات المشهورة التي نكبت القبيلة سنة 1875

(1295 من الهجرة، ويقتصر المخبرون على القول: «خَمْسا وْتَسْعينْ»). وبالفعل، ففي الجنيالوجيات (أشجار النسب)التي أقمناها، لم يكن جد السلالة، في أغلب الحالات، سوى جد رب أسرة مسن. وقد يفسر غيابُ العمق الجنيالوجي هذا الحجمَ المتواضع للسلالات. وبحسب الأشخاص المعنيين أنفسهم، فالأمر يتعلق بجماعات استقرت في القبيلة حديثا.

قبيلة آيت ميزان

الدواوير	المداشر
إمليل (أبيض)	تاوْريرْتْ (تلّ) تاركَا إمولا («قناة الري» الظليلة) تاكَاديرت (تصغير «أكَادير»: سور، مخزن جماعي) أشايْنْ (ملابس) فيمْليلْ (أبيض)
امزيك (صغير)	امزيك ن أوفَلا (العليا) امزيك ن أوزَدَّارْ (السفلى) أَرْغَنْ (؟)
أرمد (؟)	

الجدول 4: مداشر قبيلة آيت ميزان ودواويرها، وأسماؤها ودلالاتها. [1]

1- لا يعثر لاوست Laoust، في دراسة لأسماء الأمكنة في الأطلس الكبير، على مدلول للفظ «أرمد». أما لفظ «امزيك»، الذي يحيل على أماكن أخرى في الأطلس الكبير، فيعني أيضا الجدي الصغير. أما لفظ «إمليل» فله المدلول ذاته المعروف عند الجماعات المدروسة (لاوست، 1939).

تسكن سلالة إدْ بَلْعيدْ (التي سنسميها منذ الآن السلالة)، التي تشرف على ضريح سيدي شمهروش، بدوار أرمد. وعدد أسرها ثلاثة عشر، وتشكل نسبة 14% من الأسر التي تعيش في الدوار. وليس في جنيالوجيتها أية خصوصية، كما أنها لا تتوفر على عمق تاريخي. وتترابط كل أسر السلالة مباشرة بأخوين قد يكونان عاشا في نهاية القرن التاسع عشر. ولايعرف الأشخاص الذين سألناهم الرابطة الموجودة بين هذين الأخوين والجد بلعيد، الذي يطلق اسمه على السلالة[2]. وتضيف سيرة بلعيد بأنه الجد الوحيد الأصيل (أوِصْلي): « لقد بقي وحده بدوار أرمد بعد رحيل البرتغاليين. بعد ذلك استقبل «الضيوف» (إقْبِلْنْ)، وهم أجداد السلالات الحالية، الذين أقاموا في الدوار»[3].ويدافع مخبرون آخرون عن كون أجداد السلالة برتغاليون. ولا ينزعج أعضاء السلالة من هذا الانتماء؛ ويكتفون بروايته، مازحين غالبا، دون تأكيده. و بالنسبة للتاريخ المحلي، فالحضور البرتغالي عبارة عن خرافة بالتأكيد. غير أنه، بغض النظر عن صحته التاريخية، فالروايتان كلتاهما تحملان جوابين متعارضين بصدد مسألة معرفة ما إذا كانت السلالة دخيلة أم أصيلة.

2- ينبغي أن نشير إلى التمييز الذي يضعه دارسو الجنيالوجيات بين الجد المؤسس والجد الرمزي الذي يطلق اسمه على الجماعة. فليس الجدود الذين لهم موقع زمني وترتبط بهم السلالات، هم الذين تطلق دوما أسماؤهم علي الجماعات. فالجماعات تحمل عموما أسماء أشخاص لم تحفظ عنهم الرواية الشفوية أي شيء، أو تحمل أسماء تحيل على جماعات تعيش في مناطق أخرى بالمغرب (إمْزدَا، إمْزِلَنْ، إسوكْتان).

3- سرد المخبر أصول جدود سلالات أرمد :

السلالات	الأصل
آيت لقاضي	ديرن أسوكْتانْ (سوس)
آيت تْبوليتْ	تيفنوت (قبيلة مجاورة)
آيت تاذْرارْتْ	تيفْنوتْ
إدْ منصورْ	أرغن (سوس)
آيت إغْلاتِنْ	أرغنْ

يكمن الاختلاف الأساسي في كون أعضاء السلالة يعتبرون أنفسَهم -ويُعتبرون- خدام الولي. وبهذا، فمقدم سيدي شمهروش، الذي يتولى الشؤون الطقوسية (انظر الفصل الخامس)، ينتمي إلى الخدام[4]. ويتم انتقال هذا المهمة (تامْقَدّمِيتْ) داخل السلالة، غير أنها لا تنتقل بالضرورة من الأب إلى الابن: فالمقدم الحالي قد خلف عمّه الذي كان قد خلف أباه. ويرتكز الوضع الطقوسي للسلالة على حكاية مؤسِّسة. والرواية التالية أدلى بها المقدم نفسُه: «يحكى أن الشخص الذي لقي أول مرة سيدي شمهروش كان يسمى موسى بن ادريس[5]. وكان سيدي شمهروش يتردد على منزله ممسوخا - وأعتذر على هذا اللفظ- في صفة كلب أسود. وقد مكث عنده سبعة أيام. وكان موسى يعتني بالكلب، غير أن هذا الأخير كان يرفض الطعام. وكان الكلب ينام في الإصطبل الذي ينام فيه الحصان. وذات يوم قرر موسى أن يراقب الإصطبل، ذلك أن تواجد الكلب هناك كان يشغل باله كثيرا. وفي الفجر لمحه راكبا الحصان متجها نحو المكان الذي ينعقد به الموسم الآن. هناك، كان ينتظره أولياء آخرون. وقد «لعبوا بالخيل» (أرْتْ لْعابْنْ) قبل أن يتفرقوا. بعد أن رأى موسى كل هذا، طلب منه أن يكشف له عن شخصيته. وهكذا غادر الولي هيئته الحيوانية، وظهر بلباس الملك وتاجه. وخاطب مضيفه (موسى) قائلا: «كنت أعلم أن داركَ دارٌ «للأمان» (تينْ لامانْ). والآن، اذهب وادعُ القبيلة (تاقْبيلْتْ)، وسأشير

4- يعني لفظ «المقدم» حرفيا ذلك الذي يسبق أو يتقدم، أو ذلك الذي يُقترَح ليكون في المقدمة، ويرتبط هذا اللفظ بعدة وظائف. فقد يتعلق الأمر بوظائف طقسية أو بوظائف غير دينية. ويقوم مقدم الولي بدور الذابح، ويتكلف بتدبير الضريح. وللمساجد و«المعروفات» مقدمها. وهنا يكلف المقدم بصيانة مكان الطقس، وبجمع المال والهبات التي تصله،...إلخ. وفي هذه الحالة، لا تكون هذه الوظيفة (تامقدميت) وراثية. ولأيت ميزان أيضا مقدم (ينتمي إلى سلالة إفداضن، إمليل. والسلالة التي تسمى « أنافلوس» تعني «ذو الفأل الحسن»)، وله مهام إدارية، بحيث يحل محل السلطات المحلية. وليس لهذا المقدم، في الوسط القروي، راتب، ولكنه يتلقى تعويضات من وزارة الداخلية.

5- المقدم وحده يتحدث عن جد آخر غير بلعيد.

عليكم بما يجب أن تفعلوه». وأخبر موسى الدوادير الثلاثة: امزيك وإمليل وأرمد. وحدهم آيت سوكا (وهي قبيلة مجاورة) لبثوا خارج هذا الإطار حتى أيامنا هاته. وحين جاءت القبيلة خاطبهم سيدي شمهروش قائلا: « في هذه الدار (الواقعة خارج الدوار، ويملكها ابن عم الراوي)، يجب أن تقضي ذبيحة الموسم الليلة (التي تسبق ذبحها). بعد ذلك تذهبون لذبحها بالموسم. وتِيمِيزْ كيدا أو أرمد (مكان الذبيحة بالموسم)مكانٌ مقدس (تْوا حرام). وكل هذه الأمكنة «حَبوسي»، وليست لأحد»[6]. وقاد شمهروش أهل القبيلة (إلى مكان أعلى في الجبل) وقال لهم: « هذا هو المكان الذي أوجَد فيه، أنا هو سيدي شمهروش، وموسى هو وريثي، وقد كنت ضيفَه، وقد أحسن استقبالي هو وأولاده. ومن يعترض عليهم «سأحاسبه» أمام الله وسأكشف له عن معجزاتي. والذبائح يجب أن توزع على الأغنياء والفقراء. وجلود الذبائح ورؤوسها والهبات (المالية وغيرها) أهبها لموسى ولأولاده».

ويروي لنا أحد رجال أرمد (خباز الضريح) صيغة أخرى: «كان لبلعيد حصان. وكان شمهروش يأتي على هيئة كلب ويمكث بجانب الحصان...كان ينتظر الليل كي يذهب لملاقاة أصحابه الذين كانوا ينتظرونه بمكان اسمه زَاويتْ (وهو مكان الذبح بالموسم، ويسمى كذلك تِيمَزْكِيدَا أو أرمد) وكانوا « يلعبون الخيل» بإسْوَالْ، وهو المكان الذي ينعقد به سوق الموسم. وكان شمهروش يركب حصان آيت بلعيد. وذات يوم توجه بلعيد إلى الإصطبل باكرا وفوجئ إذ رأى حصانه يتصبب عرقا. وفي اليوم الموالي لبث بالإصطبل. وكان الكلب ينتظر ذهاب بلعيد (من الإصطبل)، أما بلعيد فكان يترصد ذلك الذي يركب حصانه. بعد ذلك، نادى أحدهم قائلا: «شمهروش، لقد تأخرت، إننا بانتظارك». سمع بلعيد هذا الصوت،

6- الحبوس عبارة عن هبات خيرية يخصصها شخص ما لمكان مقدس.

وغادر الإصطبل كي يتيح لشمهروش إخراج الحصان. في المساء، حكى بلعيد كل شيء لزوجته، وطلب منها أن تهيء الكسكس لضيفهم هذا. وقد رفض شمهروش الأكل. «إنني لا آكل الملح»[7]، قال لهما. بعد هذا سأله بلعيد: « أرجوك، قل لي من أنت؟ هل أنت من الإنس أم من الجن؟». «أنا شمهروش، ولا آكل طعامكم. فنحن (الجن) لا نأكل الملح. وبما أنك رَجَوْتَنِي، فإنني أدلك على مقامي. إنه يوجد بأكِرْ أغاذْنْ. اذهب إليه مصحوباً بشخصين من الدوارين الموجودين في أسفل الجبل(أي إمليل وامزيك)...ولإد بلعيد أعطي جلود الذبائح ورؤوسها... وإذا كانت الذبيحة بقرة اذبحوها بِتَالْكُورْنْتْ (مكان الذبح بالضريح)، ووزعوها على كل الحاضرين. هذه هي الممارسات التي كنا نحترمها حتى اليوم الذي حصلت فيه المعركة بين إد بلعيد والقبيلة».

تتكرر ثلاث متواليات في الصيغتين اللتين أوردناهما، مع بعض التنويعات[8]. تربط المتوالية الأولى بين جد الخدام والوالي. وتوضح الاختيار الذي قام به هذا الأخير إذ تردد على إصطبل الجد وركب حصانه. وقد انتقل هذا الامتياز إلى المنحدرين من الجد. وفي هذه الحالة، تحل الحكاية

7- ينظر إلى طعام الجن بوصفه عديم الملح وعديم الطعم. انظر، بصدد ذلك وعلاقته بالقرابين المهداة للجن (وخصوصا قربان «إسكار»)، رشيق، 1990 ، 29 ، 59، 70.

8- لكي لا نثقل النص، نورد في هذا الهامش صيغة ثالثة حكاها أحد أعضاء السلالة (محمد بن عمر): «كان للأخوين إد بلعيد حصان أسود. وذات يوم، مرض الحصان فجأة. وقد ارتاب أحد الأخوين من أشياء غريبة تقع في الإصطبل. وبعد مراقبة طويلة، تبين أن كلبا أسود كان يتردد على الإصطبل خلال الليل. وعشية يوم خميس، تبع الكلب ورجاه أن يكشف له عن هويته. أجابه الكلبُ:«... أنا سيدي شمهروش، وعليكم أن تهدوني «المعروف»، وأنتم (الخدام) ليس لكم سوى جلود الذبائح ورؤوسها. اتبعوا الواد، وحين تصلون إلى ملتقى النهرين (كيز إسافن) ستجدون علامة على صخرة. هناك شيدوا مقامي». ينبغي أن ننتبه إلى أنه، في هذه الحكاية، يملك الحصان أخوان. وقد يكون لهذه النقطة علاقة بوضع الراوي داخل السلالة. ونذكر أن السلالة كانت تتكون من أسرتين: أسرة أب المقدم، وأسرة أب الراوي. وحديث الراوي هنا عن أخوين يعني أنه يجب إيلاء الأهمية ذاتها لكل أسر السلالة في علاقتها بالولي. ../..

محل الجنيالوجيات التي يظهرها المنحدرون من ولي ما. بعد تبرير وضع السلالة، تأتي المتوالية الثانية التي تُدرج دواوير القبلية. فقد طلب الولي أن يكشف الجد عن مقامه مصحوبا بأعضاء من القبيلة. أما المتوالية الثالثة، وهي نوع من الميثاق الطقسي، فتخص بصورة مانعة السلالة. هنا تؤسس الحكايةُ حقا، وتحدد بعض مظاهر هذا الحق. فخدام الولي، بوصفهم «ورثته»، لهم الحق في مجمل القرابين غير الدامية وفي بقايا الذبائح. وفي الصيغة الثانية، لاتقتصر القواعد التي تضعها الحكاية على حيازة الذبائح، إنها تحدد بعض المظاهر المرتبطة بالذابح، وبمكان الذبح وبالذبيحة. تسمح الحكاية باقتسام الذبائح بين الخدام.إنه أمر يخص الإنس. فكما لو كانت المسألة الجوهرية، بما أن الحكاية تقرها، هي تخصيص الحدود بين الخدام والآخرين. وقد كان بيتان يحوزان بالتناوب الذبائحَ(طبقا لمبدأ التناوب المحلي الذي يدعى «تاوالا»[9]. والوحَدة المعمول بها كانت ذات طبيعة زمنية: فالمقدم الأول(أب المقدم الحالي) وأخوه كان لهما الحق بالتناوب في حيازة القرابين المهداة لمدة يومين. وهذا الدور الأولي، الذي لم يكن

وقد أورد ميلر Miller رواية أخرى في بداية الثمانينيات : «... تقول الحكاية إن سيدي شمهروش ورفاقه كانوا ينسلون عبر مرتفعات الأطلس على صهوات الجياد ليلا. وكان هذا السيد ينام نهارا في فناء بيت بأرمدت (أرمد)، ممسوخا في هيئة كلب أسود. وبعد سبعة أيام وليال، كشف سيدي شمهروش هويته لسكان أرمد المرعوبين، الراغبين في معرفة هويته رغم ذلك. بعد ذلك رحل، ولم يعد إلى الأطلس الكبير بعد ذلك، على الأقل في صورته الجسدية. وقد ترك سيدي شمهروش علامته على المنطقة بالكشف عن مكان مقدس. وقد بقي هذا المكان ثابتا منذ ذلك الحين، إحياء لذكرى روحه القوية: إنه المكان الذي يعرف حاليا بمقام سيدي شمهروش.

لقد زار الولي أرمدت ومكث بها، ممسوخا على هيئة كلب في فناء أسرة أيت بلعيد، والآن، ما زالت هذه الأسرة هي حارس الضريح، ومنها يعيَّن مقدم الضريح» (ميلر، 53).

9- هناك « تاوالا» خاص بالنقل بواسطة البغال. فقد يحتاج الزوار أو السواح، لأسباب مختلفة، لخدمات «بغَّال» (للانتقال إلى الضريح أو للنزهة). ولكل دوار الحق، بصورة تناوبية، في يوم. ويسري نفس المبدأ داخل الدوار، إذ يتناوب بغَّالو الدوار على يومهم. ويُعاقب كل بغّال يعرض خدماته خلسة على زبون ما. ويعين كل دوار أمينا (لامينْ)، وهو شخص يسهر على تطبيق الدور، وعلى احترام قواعد المهنة بوجه عام.

يتجاوز أربعة أيام، تعقد عقب وفاة الأخوين. وبما أن المقدم كان ابنا وحيدا، فقد ورث حصة كاملة. أما الحصة الثانية فاقتسمها أربعة إخوة يتوالون كل بدوره على المقدم. وبالنسبة للمقدم، ظلت مدة الدور ثابتة (أربعة أيام)، في حين أنها بلغت 14 يوما بالنسبة لباقي البيوت(انظر الشجرة 1).

في الضريح، يمثِّل رؤساءُ البيوت بأبنائهم أو الإخوان الكبار. وبحسب مبدأ التناوب أعلاه، يراقب هؤلاء الممثلون القرابين، ويذبحون الذبائح، ويسلخونها، ويقطعونها، ويوزعون حصص اللحم. وتنطبق القواعد نفسها التي تتحكم في حيازة القرابين على توزيع الأدوار الطقسية. فممثلو خمسة بيوت يقدمون بالتناوب على دور الذبح، غير أن هؤلاء لايبقون في الضريح لتنفيذ مهام طقسية فقط، إنهم يملكون متاجر وغرفا متواضعة تكرى للزوار.

وينبغي أن نسجل أن التجارة بالضريح يستغلها الخدام. ويمتلك شخصان فقط، من القبيلة، متجرا وغرفة/مخبزة. ومنذ النزاع المعروف، الذي حصل سنة 1979 بين السلالة والقبيلة، منعت السلطات المحلية البناء الخاص بالضريح.

2- «الذابحون»

بعكس ما تذهب إليه الحكاية وميثاقها، لاتحوز السلالة وحدها القرابين. فمن 15 يوليوز إلى 14 أكتوبر (من فاتح يوليوز إلى 30 أكتوبر تبعا للتقويم الفلاحي)، لا تلوي السلالة على شيء. فخلال هذه المدة تتحكم القبيلة في الضريح وفي مداخيله. ويرافق حيازة القرابين نظام معقد على مستوى الدواوير.

ويعد «تاوالا» (التناوب أو الدور) الذي سقناه أعلاه، المفهوم الأساسي في هذا النظام. ويعني، في هذا السياق، أن دواوير القبيلة تتكفل بالتنظيم السنوي للموسم بالتناوب. ولكي يتم ذلك، يستغل

الدوار الذي له الدور(آيت تاوالا=أصحاب الدور) القرابين والذبائح لمدة أربعة أشهر.

ويعد «الثلث» ثاني أهم مفهوم في وصف نظام الجماعة. وتختلف مبادئ تكوين الأثلاث بحسب الدواوير. فبدوار امزيك المسألة بسيطة، ذلك أن الأثلاث توافق المداشر الثلاثة التي يتألف منها الدوار. أما دوارا إمليل وأرمد فخلاف هذا؛ فتكوينهما اعتباطي، إذا جاز القول. تبدأ العملية بإحصاء بيوت الدوار. ويحدَّد حجم الأثلاث بقسمة العدد الذي يتم الحصول عليه على ثلاثة. بعد هذا، تُسرد أسماء أرباب البيوت بترتيب يأخذ بعين الاعتبار تجاور البيوت. ويتكون الثلث حين يبلغ الإحصاء العددَ الذي يوافقه حجمه.

لنلخص ما سبق. يتحكم مبدآن في تكوين الأثلاث. يرتكز الأول على القسمة على السلالات، أما الثاني فيؤلف بين معياري العدد والجوار. وتبعا لهذا المبدأ الأخير، ينبغي أن تكون كل الأثلاث متساوية. غير أننا نجد أن بيوتا من السلالة نفسها تنتمي في الغالب إلى أثلاث مختلفة، والعكس صحيح. أما في الحالة الأولى، فالأثلاث ليس لها بالضرورة نفس الحجم؛ ولكنه يتم تجنب الالتباس بين السلالات.

يتم التحكم في القرابين عموما على مستوى الأثلاث. ويقسم الشهر إلى ثلاث مُدَد تتحكم خلالها الأثلاث بالتوالي، تبعا لترتيب تحدده القرعة (أصْغَارْ)، في القرابين. ويقتصر هذا التحكم على تنظيم مزاد (تَادَلالْتْ) تباع فيه القرابين لمن يقترح أكثر . والألفاظ التي تشير إلى هذه الصفقة ألفاظ ملتبسة، فتارة يستعمل الفعل «باع» (زّْنْزْ)، وتارة أخرى يستعمل الفعل «اكترى» (إكْرَا). غير أنه، في كل الحالات، يكون موضوع الصفقة هو التنازل عن الدور (تاوالا)؛ بحيث يقال: «اكترى أو باع الدور» (إكْرا، إزّْنْزْ تاوالا). وسنرى أن الأمر لايتعلق هنا بالمضاربة بالألفاظ، فالكراء

أوالبيع ليس لهما نفس التبعات بالنظر إلى العلاقات القانونية بين المستفيد والجماعة.

لا تُطابق حقوق المستفيد تعليمات الحكاية. فالمستفيد لايقنع ببقايا الضحايا التي رخص بها الولي للسلالة. فعبر مساومة مع الزائر المضحي يتمكن من الحصول على نصف الضحية على الأقل. ولا يتم توزيع اللحم على الحاضرين خلال الأشهر الأربعة-وهذا منطق التجارة؛ فهذا اللحم يباع لجزاري دوار إمليل. وعلاوة على ذلك، يحوز المستفيد النقود التي يضعها الزوار في صندوق الضريح (انظر الزيارة الخاصة التي وصفناها في الفصل السابق).

ولننظر الآن في دور دوار امزيك 1787، لكي نبين نظام الطور الإعدادي للموسم. فقد تم تحديد ترتيب الأثلاث بالنسبة لشهر يوليوز بواسطة القرعة:

الأثلاث	عدد الأيام	عدد البيوت
امزيك السفلى	9	18
امزيك العليا	9	18
أرغن	12	25

وبخلاف دَوّارَيْ إمليل وأرمد، فتقسيم الشهر الذي تبناه دوار أمزيك تقسيم غير متساو؛ ذلك أن تكوين الأثلاث المرتكز على التقسيم السلالي لا يعطي بالضرورة مجموعات متساوية. ولهذا، فالشهر مقسم تبعا للحجم الديموغرافي للأثلاث.

باع الثلثُ الأول الذي أفرزته القرعة، وهو امزيك السفلى، « الجزءَ الأول من يوليوز» بثمن قدره 775 درهما. وقد ذهب المستفيد، الذي

ينتمي إلى هذا الثلث، لجمع القرابين بنفسه. « لا أحد يعرف هل حقق أرباحا أم لا. ولكن الزوار كانوا نادرين، ولما دنت العقدة من نهايتها أهدى زائر سعيد عجلة». «ياله من حظ !»، قال أحد الحاضرين. أما الشخص الذي اشترى الدور الثاني (625 درهما) فقرر بيعه من جديد لأعضاء من السلالة. وأخيرا، فقد اختار المستفيد من الدور الثالث (1000 درهم) الربح الحقيقي على احتمالات القرابين. ونجده يتحدث باعتزاز عن «الربح في الحال» (لَفْضَلْ غْ لابْلاصْتْ) : فقد باع الدور لأعضاء من السلالة بثمن قدره 1200 درهم.

في الدواوير الثلاثة، لا تتم مواصلة هذا النظام الثلاثي بالنسبة لشهر غشت الذي يُطرح بكامله في المزاد. والدوار بأثلاثه المختلطة، هو الذي ينظم عملية البيع هاته. يقال إن لذلك سببين: فالدوار يحتاج لمبلغ كبير كي يواجه مصاريف الموسم الذي ينعقد في هذا الشهر ذاته، كما أن هذا الشهر يعرف تدفقا غير معهود للزوار، ويستحيل إجراء توزيع يرضي كل الأثلاث. وبالفعل، فعدد الزوار يزداد شيئا فشيئا مع دنو موعد الموسم. وبعد يوم التضحية يبدأ انخفاض التدفق بجلاء. وفي موسم سنة 1987 اشترك سبعة أشخاص من دوار امزيك لكي يحصلوا على دور غشت. وقد أخبرني بعض السكان بالثمن وهم مندهشون، لقد بلغ 5700 درهم. وكان الثمن حقا رقما قياسيا.

ولكي نقارن الأنظمة المختلفة للمزاد، سنعرض بإيجاز معطيات تتعلق بدواري أرمد وإمليل. ففي سنة 1988، توجب تنظيم الطقس على دوار أرمد. وبخلاف الدور السابق لدوار أرمد (1985)، تم استبعاد النظام الذي يناوب بين الثلث والدوار. وباستثناء الأيام العشرة الأولى من يوليوز التي بيعت بثمن قدره 450 درهما بواسطة تجار في الضريح، تم بيع باقي الدور (أي 110 أيام)، لأول مرة في تاريخ تنظيم الموسم، دفعة واحدة، وقد استفاد

منه أربعة أشخاص مقابل مبلغ مالي قدره 12750 درهما. وقم تم تبسيط الإجراءات، ذلك أن الاجتماعات والمزادات اختُصرتْ، كما تم التخلي عن القرعة. وفي السنة الموالية نظم دوار إمليل مزاد يوليوز كالعادة، على مستوى الأثلاث، ومزاد غشت على مستوى الدوار.

وبفضل المزاد تخلت الجماعة عن التحكم في القرابين لحساب أعضائها. فليس لها حق الرقابة إلا على المال الذي يأتي من المزاد. وبعد أن حددنا الإجراءات المرتبطة بمداخيل الموسم، نتابع هذه التحولات التي تمس القرابين، وذلك بوصف كيفية إنفاق أموال المزاد. وتخص النفقات الرئيسية تمويل الموسم. والدوار الذي ينظم الموسم هو الذي يشتري الذبيحة التي تهدى للولي. ومن سنة 1985 إلى سنة 1989، كانت أثمنة الذبائح تتراوح بين 3000 درهم و3500 درهم. أما النفقة الضخمة الثانية فتتمثل في إعداد مأدبة على شرف السلطات المحلية يوم الموسم. وبالنسبة لنفس المدة، كانت تتراوح هذه النفقة بين 3000 درهم و6000 دهم[10]. وتمول الجماعة المنظِّمة بما يتبقى من المال شؤونا جماعية مختلفة. وفي سنة 1989، خصص دوار إمليل جزءاً من مداخيل المزاد لإنهاء بناء جسر صغير يربط مدشر أشَايْنْ

10- رجعنا، سنة 1988، إلى الدفتر الذي تسجل فيه مصاريف الوليمة. ولا يتضمن هذا الدفتر سوى أرقام. وقد ساعدنا بعض المنظمين في معرفة ما تحيل عليه هذه الأرقام:

المصاريف	الثمن بالدرهم
كبشان	1150
10 ديكة	400
15 كلغ لحما	420
خشب	40
«مشروبات غازية»	100
شاي، سكر، فواكه	600
ماء معدني	50
أجور الطبخ	300
المجموع	3060

بباقي الدوار. وفي سنة 1988، استعمل دوار أ رمد أموال المزاد لتغطية مصاريف أنفقت في نزاع له مع قبيلة مجاورة.

يحتاج نظام حيازة القرابين إلى بعض التعاليق. يخص تعليقنا الأول المزاد وبنية الجماعات. فالحق في المزايدة مرتبط بتقسيمات القبيلة والدواوير. وأعضاء الجماعة المنظمة يتمتعون وحدهم بهذا الحق. غير أن الحدود بين المجموعات يتم دائما التذكير به، أورفضه، أو الاحتيال عليه ببساطة . لننظر إلى اجتماع لدوار امزيك (ويسمى اجماعْتْ)، حصل بتاريخ 5 شتنبر 1987، حيث دار جدل صاخب حول مشاركة الأغراب في مزاد الدوار[11]. خلال الاجتماع، أثار أحد الحضور (ونسميه أ) الجدال صائحا: «لقد باع كذلك أشخاص آخرون لأعضاء السلالة». وكان يحيل على شخص (نسميه ب) اشترى دور أزْغنْ وأعاد بيعه لأعضاء من السلالة. وتوجه إلي أحد الحضور بصورة حميمية، وسألني هل لهم الحق في إقحام الأغراب في دور الدوار؛ وكان يعني بذلك أنه يستهجن تدخلا من هذا القبيل. ولكن الشخص أ لم يطرح المسألة كي يتم احترام حدود الجماعة. فلكي نفهم ما قام به، ينبغي الرجوع إلى المزادات السابقة.

فبمناسبة مزاد غشت، كان هذا المعترض على وشك الاستفادة من الدور. إلا أنه، لعدم توفره على المبلغ كله (5700 درهم)، اقترح أن يسدد عربونا ثم يؤدي ما تبقى في اليوم نفسه. غير أن الحاضرين رفضوا اقتراحه، وفرضوا تسديد المبلغ كله توا. وبحسب بعض أعضاء الجماعة، فالشخص أ كان ينوي الحصول على المال من شركائه، وهم من الخدام. ويمكن تلخيص

11 - ينبغي أن نشير إلى الصعوبة التي واجهناها في متابعة الجدالات العمومية. فالأشياء المضمرة والمتضمنة (وخصوصا السياق، لأن الجدال يكون عموما لحظة من سلسلة من النقاشات السابقة)، التي تُفلت للملاحِظ تضفي تعقيدا يحول دون فهم القضايا المطروحة. ولذلك، فما نعرضه هنا وُصِفَ جزئيا بعد الجدالات، بعد أن نكون قد سألنا بعض الحاضرين، بعد انتهاء المجلس، عن معنى هذه الجملة، أو عن الشخص الذي تعنيه تلك الجملة.

استدلال أ على الشكل التالي: إذا كان شخص قد باع للخدام، فلماذا ترفضون أن أشاركهم؟ بعد التجمع، أسرَّ لي الشخص المستهدف ب بما يلي: «حين نبيع شيئا ما، فالمشتري يكون حرا في أن يتصرف فيما اشتراه بحسب هواه، وحين نبيع شيئا ما، فليس لنا الحق في قول أي شيء بعد ذلك. فقد تم البيع». لقد كان الاجتماع لا يبالي بهذه الصيغة من تدخل الأغراب في مزاداته. وفي هذه الحالة، فمفهوم «البيع» يلائم أكثر من مفهوم «الكراء». فالمستفيد لاتحاسبه الجماعة على أي شيء.

إذن، فالمزاد يميل إلى خلط ما يهدف مبدأ التناوب (تاوالا) إلى جعله منفصلا، وهو الحدود بين الجماعات. إنه يعطي بذلك الفرصة للخدام بأن يستردوا، عن طريق الأداء بالطبع، التحكم في القرابين. ونسجل أن هؤلاء الأخيرين، حين يشاركون علنا في مزادات أرمد، أو خفية في مزادات الجماعات المجاورة، إنما يتصرفون مثل التجار. ومنطق الربح ومنطق التضحية لايلتقيان: إن توزيع لحم الذبائح على الزوار، الواجب بحسب ما تأمر به الحكاية، يتم إلغاؤه.

يخص تعليقنا الثاني القواعد المرتبطة بالمزاد، فهذه الأخيرة لاتتم مواصلتها بصورة سلبية وآلية؛ إنها تخضع لنقاشات صاخبة في الغالب. ولكي نعطي مثالا على ذلك، نقترح النظر في اجتماع لدوار إمليل (انعقد بتاريخ 9 شتنبر1989). كان الجدال يدور حول رتبة الأثلاث في التحكم في القرابين.

لنحدد الرهان أولاً. فبالمقارنة بين قيم المزادات المختلفة، نلاحظ أن الشطر الثالث من يوليوز هو الأعلى. فأثمنة هذا الشهر ترتفع كلما اقترب موعد الموسم (شهر غشت)، حيث يبلغ تدفق الزوار ذروته. وبصفة عامة، تختلف القيم الممنوحة لمختلف مراحل السنة تبعا لأعداد الزوار الذين يتوافدون على الضريح خلالها.

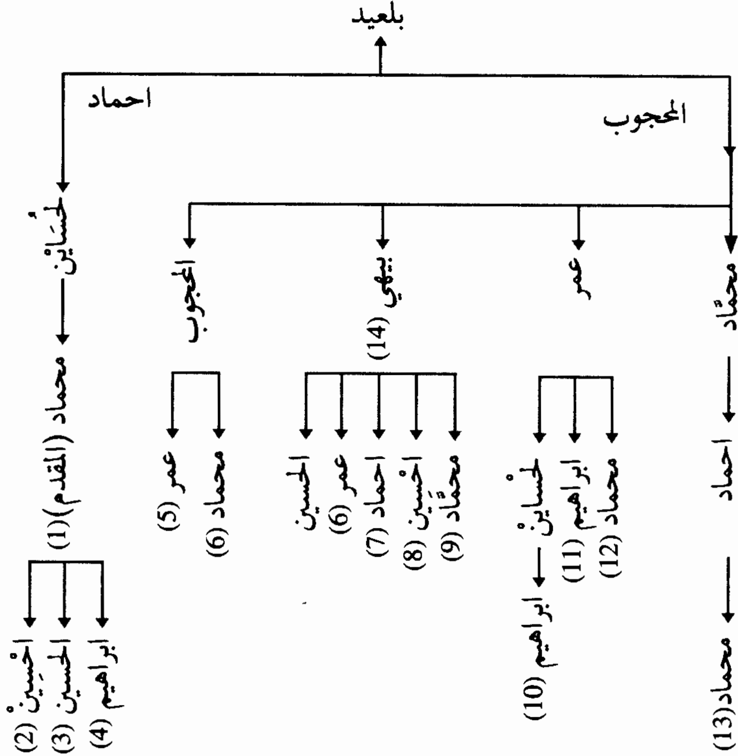
خلال هذا التجمع، كان الجدال يدور بين أثلاث دوار إمليل. فقد اقترح أعضاء من الثلث أ (تارْغا إمولا) أن تُستبعَد القرعة ويواصَل ترتيب الأثلاث السابق. وكانوا يرون أن قرعة شهر يوليوز، التي أعطتهم الدور الأول، لم تكن في صالحهم (من 14 إلى 23 يوليوز يقل الزوار). ولكي يتم تعويضهم عن عسف القرعة، طلبوا أن يبدأوا هم الأولون خلال شهر شتنبر (من 14 إلى 23 منه، حيث ما يزال تدفق الزوار مهما). وكما هو منتظر، فالثلث ب (فيمْليلْ)، الذي يتحكم في المدة الأخيرة من يوليوز، كان معارضا لاقتراح الثلث أ. فمواصلة ترتيب الأثلاث السابق يعني أن الثلث ب سيحتفظ بمرتبته الثالثة، وهي مرتبة يُحسَد عليها كثيرا في يوليوز وغير مرغوب فيها في شتنبر. وقد لخص عضو من الثلث ب الوضعية إذ توجه إلى أعضاء الثلث أ الحاضرين قائلا: «إنكم تريدون أن تدفعوا بنا إلى الثلج». وبما أن الضريح يوجد على ارتفاع 2300 متر، فالزيارة تصبح نادرة خلال الفصول الباردة. ولكي يتم تجنب هذا المأزق، اقترح أعضاء معتدلون من مختلف الأثلاث أن يوضع الشهران (شتنبر وأكتوبر) في المزاد. ولم يعترض أحد على هذا الحل، حتى أن بعض الحاضرين شرعوا في المزايدة (وتم اقتراح 5000 درهم، ثم 6000 درهم). وقد فرض بعض الحضور أن يسدد المستفيد تسبيقا، فيما ذكَّر آخرون بأن الجماعة (جْماعْتْ: مجموع أرباب البيوت) لم تكن حاضرة كلها، وأنه ينبغي التريث حتى يتم إخبار المعنيين.

إن الحق ملتبس، وتأويله مرتبط بالرهانات والتفاعلات بين الجماعات والأعضاء الذين يكونونها. ولا تُستثنى هنا قواعد اقتسام القرابين. وتنظيم الموسم ليس صارما، ذلك أن القواعد التي تتحكم فيه تخضع لمفاوضات متكررة.

السنة / الشهر	الدواوير/الأثلاث	عدد الأيام	الثمن بالدرهم
1985	أرمد:		
يوليوز	الثلث أ	9	600
	الثلث ب	9	1300
	الثلث ج	9	1400
غشت	أرمد	30	4000
1988			
يوليوز	أرمد	10	450
يوليوز وأكتوبر	أرمد	110	12750
1989	إمليل		
يوليوز	تارغا إمولا	9	800
	أشاين	9	1200
	فيمليل	9	1800
غشت	إمليل	30	6700

الجدول 5: قيم دَوْرَيْ أرمد وإمليل

الشجرة 1 : السلالة الخادمة وتقسيم القرابين



تنقسم الأسر التي تشكل السلالة إلى سبعة بيوت (تَاكَاتْ). ويعود هذا التفاوت إلى كون الأسر المؤسسة على أبناء متزوجين تُحصى مع بيوت الآباء (انظر الفصل 6). وفي هذه الحالة، تتلقى ثمان أسر حصتين. وينبغي أن نسجل حالة ربَّيْ أسرتين (ابراهيم رقم 10، ومحماد رقم 12) اللذين يعيشان منفصلين، ولكنهما يفضلان عدم الانفصال في حيازة القرابين.

وحدات تقسيم القرابين: الوحدة 1: بيت المقدم (4،3،2،1).

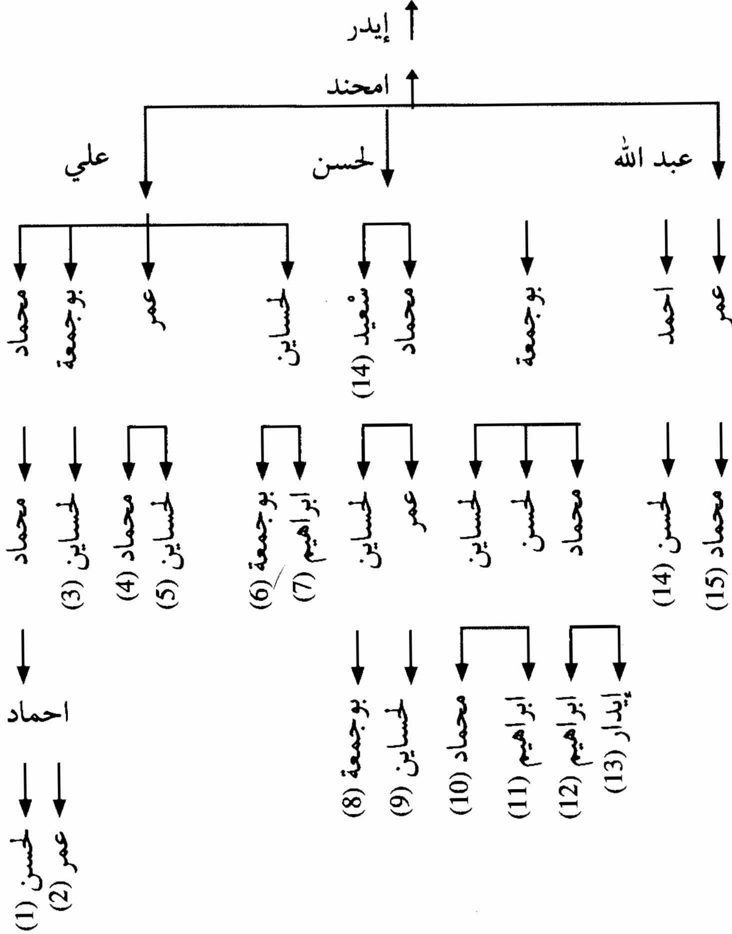
الوحدة 2: بيت محماد (5)

الوحدة 3: بيت بيهي (10،9،8،7،6).

الوحدة 4: ثلاثة بيوت (12،11،10).

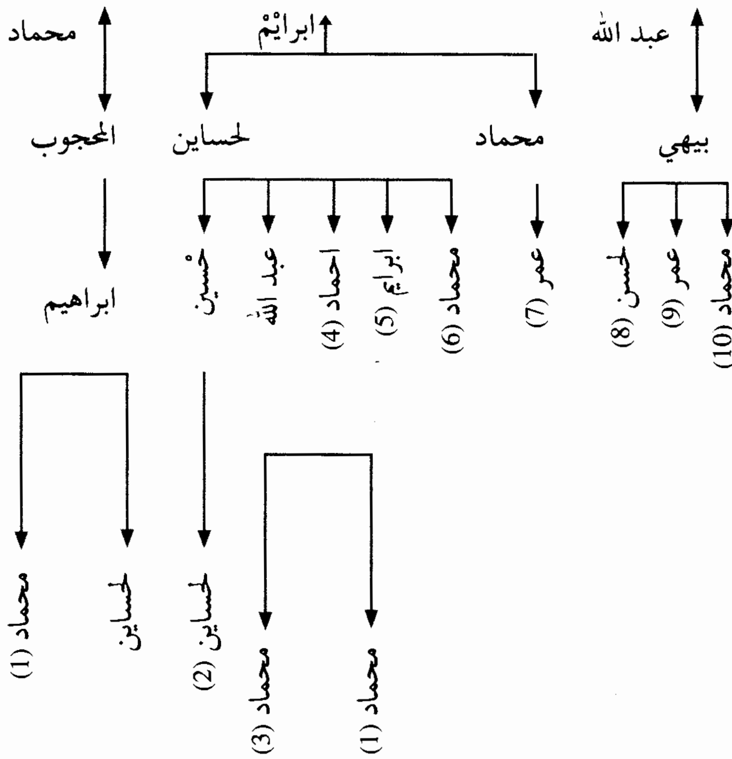
الوحدة 5: بيت محماد (13).

الشجرة 2 : أرباب بيوت آيت إيدر
(حالة سلالة ذات جد واحد)



(1) : رب أسرة .

الشجرة 3 : آيت إمْزيلْنْ
(حالة سلالة ذات جدود متعددين)



الفصل الثالث

النزاع والبنية الاجتماعية

إن نظام هذا الطقس الذي وصفناه، وخصوصا قواعد اقتسام القرابين بين ورثة الولي والقبيلة، أمور حديثة. فهذا النظام كانت تسيطر عليه السلالة، التي كانت، حتى نهاية الستينيات، تحتكر بشكل تام القرابين المهداة للولي. ومنذ ذلك الوقت، خضع هذا النظام لسلسة من التغييرات التي لها علاقة بالنزاع القائم بين الورثة والقبيلة.

1- وصف

يبدأ العديد من المخبرين، في تفسيرهم لهذا النزاع، بوصف النظام القديم الذي كان ما يزال ساريا ثلاث أو أربع سنوات بعد استقلال البلاد (1956). فقد كان للدوار المنظم للموسم الحق في القرابين المهداة للضريح لمدة 15 يوما. ويصفون هذه المدة بقولهم: « ثمانية أيام قبل الموسم وثمانية أيام بعد الموسم» (تْمانْ أيامْ نيكْ لمُوسْمْ، تْمانْ أيامْ دُو لْمُوسْمْ). وهذا معناه أنه، قبل موعد الموسم بأسبوع، كان الدوار المعني ينتدب ممثلين مهمتهم جمعُ القرابين والاحتفاظ بها أو بيعها. وكان لحم الذبائح يباع بالمزاد، أو يباع مباشرة لسكان الدوار بأثمنة زهيدة. وبعد الموسم يستمر الدوار في الاستفادة من القرابين لمدة ثمانية أيام.

ويضاف إلى هبات الزوار الذبائحُ الجماعية. وكانت كل القبيلة معنية، ذلك أن الدوار المنظم لم يكن يتحمل وحده مصاريف الموسم، وكان

دوره يقتصر على جمع القرابين وشراء الذبيحة. وقبل الموسم ببضعة أيام، كان ممثلون للجماعة المنظمة يخبرون الدواوير المجاورة بموعد جمع القرابين. وكانت هذه الدواوير تستقبل، بالتوالي، أعضاء الدوار المنظم بوصفهم ضيوفا، فكانوا يقدمون لهم وجبتي اليوم الرئيسيتين. وفي اليوم ذاته، يهدي كل بيت من بيوت الدوار المستقبل نصف «عَبْرَة» من الشعير (والعَبْرَة وحدة قياس تقليدية تساوي حوالي 13 كلغ). وكانت الأسر الكبرى تقدم ضعف هذه الحصة، وإذا لم يتوفر الشعير، كانوا يقبلون مقابل الحصة مالا. وكان الشعير يُباع في الحال (ولم يكن يباع في المزاد). وبواسطة المال المستخلص من بيع القرابين الجماعية والخاصة، كانوا يشترون الذبيحة. وإذا لم يَكْفِ المالُ عوضتْ أسرُ الجماعة المنظمة النقصَ.

ويُرجع أحد سكان أرمد (خباز الضريح) مصدر النزاع إلى نهاية الخمسينيات. وحصل ذلك في السنة التي كان على دوار امزيك أ ن ينظم فيها الموسم. فقد طلب ممثلون عن هذا الدوار من المقدم أن « يجمع الأسبوعين»، بحيث يتمكنو ن من التصرف في مجموع القرابين قبل موعد الموسم. ويدل هذا الملتمس على أن الجماعة كانت في حاجة ماسة إلى المال قبل الموسم كي تتمكن من شراء الذبيحة[1]. وفي السنة الموالية، تبنّى دوار أرمد الحل نفسه الذي اقترحه دوار امزيك. غير أنه، بحسب ما يرويه هذا المخبر، بدأت الدواوير تؤخر موعد الموسم حتى تتمكن من البقاء في الضريح لأطول مدة ممكنة، وبذلك تتمكن من الاستفادة من القرابين التي يستفيد منها عادة الخدام. وبهذا صارت مدة تحكم القبيلة في الضريح 30 يوما عوض 15يوما.

1- كان محاوي يعمل خلال هذه الفترة بالضريح. ويتذكر أول حارس مكث لأول مرة أسبوعين بلا انقطاع: الحاج محمد بن علي، أزغنْ.

وتفسر وقائع أخرى، بحسب بعضهم، امتداد مدة التحكم في الضريح. ففي سنة 1968، كفَّت الدواوير الثلاثة عن الاحتفال جماعة بالذبيحة التي تدشن الحرثَ. ويفسر هذا الانفصال أن منظمي أرمد أضافوا بيوتا خيالية كي يحصلوا على حصص أكثر ساعة اقتسام الذبائح. وخلال ثلاث سنوات، استمر دوارا امزيك وإمليل في الذبح معا قبل أن يعرفا نفس المصير. وكما هو الحال بالنسبة للانفصال الأول، كان كل ساكن نسأله يتهم منظمي الدوار الآخر بالسرقة. وقد وضع هذا النزاع حدا للتعاون بين الدواوير، وهو تعاون كان يميز الإعداد للموسم. ومنذ سنة 1971، لم يعد جمع المساهمات من الشعير غير ذكرى عن الوفرة وعن التضامن القديم بين الدواوير. إن التخلي عن هذه الهبة، الذي تُرجِم بتناقص محسوس على مستوى مداخيل الموسم، دفع بالمنظمين إلى تمديد مدة التحكم في مداخيل الولي لتصير 45 يوما.

وقد عرض مُحاورونا بصراحة أسباب الاعتراض على القواعد التقليدية في اقتسام القرابين. وينتمي هؤلاء إلى مختلف الجماعات المتنازعة. ويقول أحد أعيان أرمد (منتخب جماعي): « في البداية، كان دور القبيلة 15 يوما... غير أن كل شيء كان يتكفل به «المخزن». ولم يكن الزوار كثيرين؛ وبذلك لم تكن النفقات كثيرة. بعد الاستقلال، كان على الدوار المنظم أن يهيء الوليمة (ويسمونها «إمَكْني، ومعناها وجبة الغذاء) للسلطات المحلية، وتضاعفت النفقات، وحصل الخصام بين القبيلة وآيت إد بلعيد (أفَلاسْ تْزينْ)».

وبما أن القضية ما زالت حساسة، فغالبا ما كنا نواجه التحفظات والأجوبة المقتضبة أو المراوغة. أما بعض الناس الذين لهم فينا ثقة أكبر فيقدمون بعض التلميحات. ويتعتقد أحد سكان إمليل (الحاج بُيْنْباصنْ)أن «نفقات الموسم صارت ثقيلة شيئا فشيئا. ففي زمن الاستعمار كان المراقب

المدني (لْكُونْطْرولْ) وأمْغارْ والقايْدْ يُهدون البقر والخرفان؛ فكنتَ ترى الذبائح متراكمة مثل البرج. كان الخير وفيرا. وإضافة إلى ذلك، لم تكن تغذية (لْـمُونْتْ) السلطات المحلية تتوجب على القبيلة، بل على أمغار بوقدير [2]. بعد الاستقلال، صار الدوار المنظم هو الذي يتولى نفقات الموسم. كانت الأحداث تتجاوزنا، ولم يعد بإمكاننا تحمل التزايد المستمر في النفقات؛ وبهذا قررنا أن ينظم كل دوار دوره بصورة خاصة وكما يشاء، فله أن يكريه أو يبيعه... لم يكن عاديا أن تستمر الجماعة (جْمَاعْتْ) في الإنفاق ومال الولي موجود. وبهذا تم إعلان الصراع (تَنْكَرْ فَلاسْ لَمْعْرَكَا)».

ويفسر أحد سكان امزيك (ويدعى أزِدُّورْ)، بدوره، تغير قواعد اقتسام القرابين بتزايد النفقات الجماعية: «في السابق، كان الزوار قلة، وكان للخدام الحق في رؤوس الذبائح وجلودها فقط. غير أنه، مع تزايد عدد الزوار، بدأ المقدم يطالب بحق التصرف في القرابين بلا منازع. وكان يدعي أنه وحده يملك الولي. قبل هذا، لم نكن ننفق شيئا. كان علينا أن نشتري الذبيحة فقط. كانت الدواوير الثلاثة تشترك مع بعضها وتذبح بصورة جماعية. (ويصف هنا جمع الشعير). في السابق، كان ثمن الذبائح يتراوح بين 40 و50 درهما. (ويقول إن «عبرة» الشعير كانت تساوي درهما في ذلك الوقت. ولذلك كان ينبغي الحصول على خمسين «عبرة»، أي مساهمة مائة بيت من أجل شراء ذبيحة). في مقابل هذا، كلَّفتْ ذبيحة السنة الماضية (1987) أكثر من 3000 درهم. ويضاف إلى هذا تكاليف الوليمة. ينبغي أن نتكيف مع الوقت ومع المصاريف. في السابق، كان «المخزن» يتولى مؤونته الخاصة ويحملها معه. وبطبيعة الحال، كان أمغار في المرحلة

2- يورد فوانو Voinot عائلتين مهمتين في قبيلتي غيغاية: عائلة بوقدير وعائلة بَرُّوحي. وكان يمثل العائلة الأولى، عندما كان هذا الباحث يقوم بدراساته (1926-1927)، شيخُ أسني، وهو أحمد بن لحسن بوقدير. ويروي فوانو أن هذه العائلة كانت تشارك منذ زمن طويل في القيادة (فوانو، 55- 56)

الاستعمارية يقتطع الزبدة والدجاج، غير أنه كان يهدي يوم الموسم عجلا أو عدة عجول. «المخزن» الحالي لا يأتي بشيء. وكان الزوار فيما قبل يأتون من السهل المجاور فقط. ولم يكن يأتي الناس من مراكش أو الدار البيضاء. الآن، يأتي الناس من الخارج (يلمح إلى المهاجرين)، ومن وجدة. لقد أصبح سيدي شمهروش مشهورا».

لم يقدم لنا المقدم أي تفسير، فهو يكتفي بالدفاع عن قضية سلالته. إنه لايكف عن انتقاد ما يقوم به ممثلو القبيلة: «وحدها ذبيحة الموسم، مشتركة (تْغَاتيشُورْكَا)؛ والباقي (الذبائح المهداة خلال السنة كلها) للفقراء. وقد نازعونا في هذه الذبائح، فخلال دورنا، نقتسم الذبائح ونوزع اللحم، كما العادة، على كل الزوار. أما خلال دورهم (يعني دور القبيلة) فلا يفعلون سوى السرقة... إنهم يحاولون أن يأخذوا منا كل شيء».(3)

من أجل تفسير هذا النزاع، يربط أغلب المخبرين بين الاعتراض على النظام التقليدي للموسم وبعض التغيرات المحلية. تقترن هذه التفسيرات بالأحداث التي أثارت النزاع. غير أن بعض المخبرين يقتصرون على التذكير بالأحداث التي سبقت النزاع مباشرة. ويعزو أحد أعضاء السلالة

3- في الواقع، لم توزَّع الذبائح التي أهديت خلال دور القبيلة على الحضور. والكبشان اللذان ذُبحا خلال الزيارة التي وصفناها سابقا، تمت قسمتهما بين الذابح والمكلفين المؤقتين بالضريح (الفصل الأول). وخارج الشهور الأربعة التي يستفيد فيها الدوار المنظم، توزع الذبائح بين المضحي والحضور. وقد شهدنا كذلك (1985/7/3) ذبائح أخرى خلال مدة تحكم الخدام في الضريح وفي مداخيله. وكان لأسرة المقدم دور إدارة الضريح. وقد ساق ابن المقدم، الذي كان يمثل أباه باستمرار في الضريح، عنزة إلى «تالكرنت» (المجزرة)، بعد أن سلمها له أحد الزوار. وذبح هذه العنزة ثم سلخ جلدها، وأعطي نصفُ السقط للزائر كي يعد «المعروف». أما النصف الباقي من السقط فقطع وقسم إلى حصص توازي عدد الحاضرين في مكان الذبح. كما هو الأمر بالنسبة للتقطيع، فتوزيع اللحم يقوم به الذابح. وقد ناولني هذا الأخير حصتي أنا الأول؛ وعندما بدأت حصص اللحم تقل أصبح التزاحم والفوضى جليين. وإذ خاف بعض شبان أرمد المتلهفين أن يرجعوا خاويي الوفاض، ارتموا على ما تبقى من قطع اللحم دون أن يعيروا اهتماما لتحذيرات المضحي. وقد قنع هذا الأخير برأس الذبيحة وجلدها، طبقا لتعليمات الحكاية.

(محماد بن بيهي) اندلاع النزاع إلى كون دوار أرمد أرادت التحكم في الضريح خمسة أيام قبل الأجل المتفق عليه. وكان دور القبيلة آنذاك يمتد على 45 يوما. وقد اعترض الخدام على هذا التمديد الجديد. وحصلت خلافات حادة فردية وجماعية قبل اللجوء إلى تحكيم السلطات المحلية. ويؤكد عدة مخبرين هذه الصيغة. في مقابل هذا، يقدم آخرون صيغا مختلفة. فبحسب أحد أعيان أرمد (المستشار الجماعي)، كان الأجل قد تُجووز بيومين عندما ذهب ممثلو القرية إلى الضريح قصد مراقبة القرابين. ولكن المقدم اعترض على ذلك، وطلب تطبيق الدور القديم الذي مُدته أسبوعان. وتدافع صيغ مشابهة عن التأويل ذاته. ويحكى أن المقدم ردهم قائلا: «ليس لكم الحق في شهر ولا حتى في يوم. ليس لكم عندي شيء. سيدي شمهروش مِلكي».

أمام هذا المأزق، أخبر ممثلو دوار أرمد جيرانهم. وعقب اجتماع، تم تشكيل وفد يضم 12 ممثلا، أربعة من كل دوار. وقد لجأ هذا الوفد بدءا إلى شيخ القبيلة، الذي يسكن بدوار أكرسيوال (على بعد 30 دقيقة سيرا من إمليل). واقترح عليهم هذا الأخير أن يتصالحوا، وأن يجدوا هم أنفسهم حلا، وفي الوقت ذاته، اتجه المقدم إلى قيادة تاحناوت (على بعد 30 كيلومترا من إمليل). وقد قرر أعضاء الوفد الالتحاق بالمقدم، ولكن الشيخ طلب منهم أن يصبروا حتى الغد فيذهبوا للقايد. وقد فشلت كل المحاولات لدى الشيخ، ذلك أنهم لم يكونوا يريدون إخراج النزاع عن حدود القبيلة. واضطر الوفد بعد هذا إلى اللجوء إلى الآليات «القانونية» في حل النزاع[4]. ولكن القايد اقترح بدوره أن يتوصل ممثلو الطرفين أنفسهم إلى التراضي. وبهذا تم إغلاق الحلقة، وصار من الضروري اللجوء مجددا

4- عرض علينا عضو من الخدام (محمد بن بيهي) نزاعا قديما دار بين هاتين الجماعتين ذاتهما. ولم نتمكن من التأكد من الحصول الفعلي لهذا النزاع. ونكتفي بعرضه مثالا على نموذج.../..

إلى الآليات المحلية لحل النزاع. غير أنه، بعد الخروج من مكتب القايد، اقترح أحد الممثلين (عمر آيت حزام) اللجوء إلى رئيس المجلس الجماعي الذي كان يقطن بمراكش عوض الرجوع بخفي حنين.

لم يقتنع رئيس المجلس الجماعي في البدء بتبريرات أعضاء الوفد وادعاءاتهم. فبحسب هؤلاء، الولي ليس مِلكا للخدام، بل للقبيلة. وغالبا ما يتم سرد حجتين بهذا الصدد. فأولاً، يُحكى أن «المقَدمينْ» القدامى كان أصلهم من إمليل (ومن دوار أشاين بالخصوص). وأحد هؤلاء المقدمين هو الذي اقترح، بعد ما صار مسنا، أحد جدود السلالة خليفة له في مهامه. وبحسب الوفد، فالقبيلة هي التي تسند وظيفة المقدم إلى إحدى سلالات القيبلة. أما الحجة الثانية فهي بالأحرى ذات طابع قانوني. فقد ألح الوفد

آخر من الحلول المعتمدة في تسوية النزاع. « لقد حصل من قبل نزاع بين آيت إد بلعيد والقبيلة. والقايد أسِكْتي (قايد قديم خلال الحماية) هو الذي رفعت إليه القضية (نْ حَكَمَنْ دَازْ أسكتي). وكان القايد أسكتي وشيخه بوقدير يهديان كل سنة «معروفا» وعجلا بمناسبة موسم سيدي شمهروش. واختار القايد خادمه الأبكم كي يقدم له معلومات بصدد النزاع. وصعدت القبيلة كلها إلى الضريح. وكانوا يعترضون على المقدم (أب المقدم الحالي). وقد قيّد الأبكم يدي شخصين من إمليل وامزيك، ثم يدي المقدم (وطقس التقييد عبارة عن طور طاله الإهمال حاليا، وكان يشكل جزءا من التضحية التي تدشن الحرث. وفي الحكايات أن عنصرا من السلالة هو الذي يقيّد، انظر الفصل الخامس). وكان على المقيدين الثلاثة أن يعبروا نهرا صغيرا (قريبا من الضريح). والمقيّد الذي «يعتقه» الولي بفك قيده قبل بلوغ الضفة الأخرى يكون هو المقدم. وحده المقدم القديم حُرّر من قيده. وحين رفع يديه المحرَّرتين، وهو يعبر النهر، جرى إليه الأبكم في الحال وقبّل يديه. وخاطبه المقدم قائلا: « إنني أسامحك في هذه الدنيا ولكن في الآخرة، الدمُ الذي حبستَه في يديَّ لن يسامحك أبدا». وقد كان الأبكم قد أوثق القيد بتحريض بعض العناصر من القبيلة...».

يبدو أن لحل هذا النزاع صلات بما يسميه تورنر Turner «الدراما الاجتماعية»، حيث تعالج الأزمات باللجوء إلي سلوكات طقسية الغرض منها إصلاح ذات البين. كما نعثر فيه على خاصية ثانية تقربه من الدراما الاجتماعية: فالجماعة تسترجع انسجامها في نهاية الطقس (انظر تورنر،1972و105-107، 305-307، 1983، 31-44) . كما نلاحظ أن الاعتراض القديم انصبَّ على شخص المقدم، وليس على الأساس الطقسي لدور المقدم. وفي النزاع الحديث لم يتم الاعتراض حقيقة لا على شخص المقدم، ولا على دوره. إذن، فالأمر لا يتعلق بتمرد، فأحرى أن يتعلق بثورة؛ إنه عبارة عن تعديل في ميزان القوى من خلال مراجعة قواعد اللعبة (انظر كلوكمان، Gluckman 28).

على كون السلالة لا تتوفر على ظهير ولا على «شجرة» (جنيالوجية) يؤكدان وضعها الطقسي [5]. وغالبا ما يتم الرجوع إلى هذا النوع من الأدلة خلال المحادثات: « يجب أن يكون لهذا الولي ظهير يبرهن على أن الخدام ينحدرون منه. وليس هناك ظهير ! هل هم أولياء (إكورامن)؟ هل هم شرفاء؟ إذا برهنوا على هذا تركنا لهم كل شيء... المقدم ليست له شجرة؛ وهذه هي التي «تتكلم» (معناه أن الشجرة تمثل برهانا)...». الاستدلال واضح.

فبما أن السلالة لا تملك وثيقة تثبت وضعها الطقسي، وبما أن القبيلة تقلّدت هذا الوضع، فإنه للقبيلة أن تعترض عليه أو تخلعه حتى، كما أكد بعض أعضاء الوفد. وهناك دليل آخر يتعلق بمداخيل الولي. فخصوم السلالة يرون أنه ليس عاديا أن يحتكر شخص واحد مداخيل الولي التي يقدرونها بما بين 40000 و 60000 درهم.

خلال ما يقارب ستة أشهر، انعقدت عدة جلسات بمكتب القايد. في البداية، كانت بعض العناصر المؤثرة في الوفد متصلبةً: كانوا يريدون إزاحة السلالة بلا قيد أو شرط؛ وبهذا تتمكن الجماعة المنظّمة من امتلاك القرابين المهداة خلال سنة بأكملها. وقد كان هذا الصنيع قرارا عنيفا، كما عبر أحد المنتدبين (أزدّور من امزيك). ويوضح هذا الأخير أنه «حتى من أجل حل سوء تفاهم بسيط مع صديق، علينا أن نقدم تنازلات. ينبغي أن نكون معتدلين». وعلاوة على هذا، كما أكد أعضاء من الوفد، لم توافق السلطات المحلية قط على فكرة إقصاء الخدام.

كان الحل في صالح القبيلة. وما زال الخدام يرون أن التقسيم الجديد للقرابين غير عادل. ومنذ 1979، تتحكم القبيلة في الضريح لمدة أربعة أشهر، فيما تتحكم فيه السلالة لمدة ثمانية أشهر. غير أنه، كما يقول

5- يتعلق الأمر بوثيقة موقعة من قِبَل الملك تقرر مهمة المقدم.

بعض المخبرين بشغف تارة وبتهكم تارة أخرى، صار للقبيلة الحق في أشهر الصيف (يونيو ويوليوز وغشت وشتنبر)، وهو الفصل الذي يتقاطر فيه الزوار بكثرة، وبذلك تكثر قرابينه. وبما أن الضريح يقع على ارتفاع 2300 متر، فإن الخدام يصفون التقسيم الجديد بشكل أخرى: «أربعة أشهر للقبيلة، أربعة أشهر لنا، وأربعة أشهر للشتاء». ونذكر مرة أخري أن الزوار يندرون خلال فصل الشتاء.

لم يوضع حد للنزاع بمكتب السلطات المحلية، وإنما بأرمد. وقد تناول ممثلون عن القبيلة (خمسة عشر نفرا) والمقدم وبعض أعضاء السلالة، طعاما عند المستشار الجماعي. « بعد أن أكلنا الطعام نفسه (اشتركنا الطعام، كما يقال)، يؤكد أحد أقرباء المقدم، زالت الكراهية والبغضاء. فهذا الطعام كان ضروريا جدا، ذلك أننا لم نكن نوجه الكلام إلى بعضنا خلال فترة النزاع».

هل وضعت هذه الأشياء حدا للنزاع؟ مازال الخدام يرون أن تسوية النزاع كانت جزئية وجائرة. ويقدم بعض أعضاء القبيلة هذه التسوية بوصفها مؤقتة، بمعنى أنه يمكن تعديلها إذا لم تحترم السلالة قواعد اللعب الجديدة. ويهددون بعزل السلالة من تنظيم الطقس. غير أنه، بعد إثنى عشرة سنة (1991-1979)، لم تلاحظ أية محاولة، فردية كانت أم جماعية، للمس بالتقسيم الجديد للقرابين.

2- تكوين الجماعتين المتنازعتين

سنحاول أن نفسر، فيما يلي، المسعى الجماعي الذي أدى إلى مراجعة قواعد اقتسام القرابين. فخلافا للأعمال التي تم القيام بها بصورة منتظمة قصد تحقيق منفعة جماعية (تهيئة التجهيزات المائية والمسارات الرعوية الجماعية،... إلخ)، فإن العمل الذي سنتعرض إليه يندرج في إطار نزاعي.

ولهذا، سننظر في التعاون بين الدواوير الثلاثة، مثلما ننظر في النزاع الذي يجعل هذه الدواوير تواجه، بوصفها قبيلة، الخدامَ.

في ظل أية شروط تصبح جماعات منظّمة متصارعة؟ لنبدأ من الشروط البنيوية، ولننظر كيف تساعد بنية العلاقات بين القبيلة والسلالة على قيام النزاع. سنحدد هذه البنية مع مقارنتها ببنيات أخرى دنيوية (laics) وجماعات خدام. ونفترض أنه لو كانت العلاقات مماثلة بين الجماعتين اللتين ندرسهما، لكان النزاع بعيد الاحتمال، وربما كان غير وارد عند كل الفاعلين. كنا نود فحص بنية العلاقات بين جماعات دينية وجماعات دنيوية بالنظر إلى تنظيم الطقس، وبما أن أوصاف من سبقونا كانت أوصافا جزئية، فإننا سنقتصر على الوقائع التي تخص اقتسام القرابين.

لننظر، أولا، في تنظيم طقس الولية مِيتْعَزًّا عند قبيلة مجاورة (وهي قبيلة آيت سوكا). يخص هذا الطقس سلالتين لا تدعيان علاقة قرابة بالولية، شأنهما في ذلك شأن خدام سيدي شمهروش. وهاتان السلالتان لا يتجاوز امتدادهما 11 بيتا. ويرتكز الوضع الطقسي عند هؤلاء أيضا على حكاية مؤسّسة تقول إن الولية كانت راعية عند جدهم المشترك. يخضع اقتسام القرابين للتناوب بين السلالتين. ويشمل هذا التنظيم التناوبي إدارة الطقس كذلك. ويقوم مقدمان بالتناوب بدور المضحي/الذابح، وبأدوار طقسية أخرى (مثل طهي الخبز خلال «معروف» الولية، أو القيام بأول حلاقة لشعر المولود،... إلخ). وينحصر الحق في القرابين في هاتين السلالتين وحدهما.

ولا يتدخل آيت سوكا البتة في اقتسام القرابين أو في تدبير الطقس، خلافا للقبيلة التي ندرسها هنا. فنحن لا نجد سوى بعض القواعد التي تحد امتلاك القرابين. فمثلا، ينبغي أن يوزع جزء من القرابين الجماعية، خلال «معروف» الولية، على كل الحاضرين. وليس للخدام الحق في جلود

ورؤوس الذبائح التي تهديها بالمناسبة آيت سوكا وآيت ميزان (انظر رشيق، 1990 ، ص ص 25-30).

ولنمكث قليلا بالأطلس الكبير كي نحلل طقسا يقام على شرف ولية أخرى أشهر من سابقتها، وهي الولية للا عزيزة (انظر بيرك، 1978، ص ص 284 - 293 - 300 -313). وتتولى ضريح لالاعزيزة، الواقع في نطاق قبيلة سكساوة، مجموعة من الأسر لا تدعي علاقة قرابة مع الولية. وعلاوة على ذلك، يُروى أن الولية ليس لها منحدرون. غير أن هناك ثلاثة ظهائر (1760 ، 1812، 1863) تخص جماعة الخدام ببعض الامتيازات. فهذه الظهائر تعطي لهذه المجموعة الحق في الماء، كما تُعفيها من الضريبة بصورة مطلقة، ولها إنعام بحق اللجوء: كل من احتمى بها لا يمسه سوء. وبالإضافة إلى هذه الامتيازات، كان لمقدم الولية، منذ ثلاثة أجيال خلت، مهمة فض النزاعات.

ومداخيل الولية عبارة عن القرابين الجماعية (من محاصيل زراعية وذبائح) والقرابين الفردية. ويُحصِّل هذه القرابين جماعة الخدام فقط. ويظهر تحكم القبيلة في مستوى آخر. ويسرد بيرك مثالا على ذلك؛ فقد تم اللجوء إلى القبيلة من أجل الحسم في نزاع يتعلق باقتسام القرابين بين الخدام. « غالبا ما تنشب منافسات شرسة بين ذوي الحق، بين المقدم ومستفيدين آخرين من جهة، وبين رجال ونساء من جهة أخرى، ويتطلب ذلك تدخل القضاء. وقد نشب أحد هذه النزاعات سنة 1949.

وكان على مجلس سكان سكساوة أن يسويه، وقد تشكل هذا المجلس بوصفه مجلسا أعلى، ذلك أن كل السكساويين معنيون، بصورة جوهرية، بالقضايا التي ترتبط بوليتهم». وقد قرر المجلس ما يلي: « يتم اقتطاع ابتدائي لمبلغ العشر، وتستفيد منه الأرامل والفتيات المحتاجات. ويتم اقتسام الباقي بالتساوي بين كل البيوت، مع تخصيص نصيب للمقدم» (بيرك، 1978، ص ص 289 - 290).

لا بد من ملاحظتين هنا. أولا، جماعة الخدام هي التي تخضع لسلطة الجماعة الدنيوية (القبيلة) من أجل فض نزاعات داخلية [6]. ثانيا، ليس للقبيلة الحق في حيازة مداخيل الولية؛ غير أنه للقبيلة حق الرقابة على هذه المداخيل. وفي هذا المستوى بالضبط تُقرَّر قواعد اقتسام القرابين. وتتجلى سلطة القبيلة كذلك فيما هو طقسي. فخلال احتفال يوليوز، يتولى شيوخ جماعات سكساوة ذبح الأبقار التي تهديها هذه الجماعات. ويكتفي المقدم بتلاوة الأدعية. وفي احتفال آخر (يقام بمناسبة المولد النبوي)، يُختار الذابح من الجماعة المضحِّية. ويتم تقطيع الذبيحة (وهي عبارة عن بقرة)، وتُطهى، ثم تقتسم إلى قطع توزع على الحاضرين. وبهذا «تُفلت» قرابين وأدوار طقسية مهمة من مراقبة الخدام. بيد أنه، مهما تكن أهمية القبيلة في تدبير الطقس، فإن سلالة الخدام قديمة (منذ 1760على الأقل)، ولها شجرة سلالية وعدة ظهائر تثبت وضعها الطقسي. وزيادة على ذلك، فالأسماء التي تطلق عليهم محليا، مثل «الفُقْراء» أو «أكُرّامْ»، تبين قداستهم.

ويوضح لنا تنظيم طقس سيدي احماد وموسى (تازَرْوالْتْ، في الجنوب الشرقي للمغرب) الحالةَ التي تتحكم فيها جماعة دينية بشكل واسع في الطقس وفي مداخيل الولي. وتأتي هذه المداخيل أساسا من بيع الأضحيات، ومن الصندوق الكبير للضريح. ففي سنة 1981، وصلت المداخيل الآتية من هذين المصدرين إلى 16.000 درهم بالنسبة للمصدر الأول، و93.850 درهما بالنسبة للمصدر الثاني (عريف، ص 196). وعلى المستوى المعياري، فتقسيم القرابين بسيط؛ يعود ثلث القرابين إلى المدرسة التقليدية الموجودة بزاوية الولي، فيما تقتسم الباقي خمس سلالات من الشرفاء (منحدرون من الرسول) ينحدرون سلاليّاً من الولي (عريف، صص 193-199). وباستثناء القرابين الموجَّهة نحو صيانة المدرسة

6- تعج الأدبيات الأنتروبولوجية والتاريخية بالأمثلة التي تقوم فيها الجماعات الدينية بمهمة فض النزاعات بين الجماعات الدنيوية.

وتشغيلها، فوحدهم أرباب الأسر المنتمين للسلالات الخمس لهم الحق في القرابين المهداة إلى جدهم. وهذا الحق قديم؛ فمنذ 1645 نظم ظهير لعلي بُودْمِيعة، الزعيم السياسي وحفيد سيدي احماد وموسى، تقسيم مداخيل الولي(7).

والحالات التي تُحرم فيها الجماعات الدنيوية من الحق في القرابين حالات كثيرة. ففي ناحية مكناس، وحدهم خُدام الولي سيدي علي بن حمدوش، الذين كانوا يمثلون 60 % من سكان قرية بني رشيد (300 شخص سنة 1960)، لهم الحق في مداخيل الضريح. وكلهم، رجالا ونساء وأطفالا، لهم الحق في نفس الحصص. وهذا الأمر يسري أيضا على جيرانهم، أحفاد سيدي احمد الدغوغي؛ ويمثلون 30 % من دوار بني أوراد (200 شخص سنة 1960). ولكل منحدر من الولي، سواء أكان رجلا أم امرأة أم طفلا ينتمي إلى السلالات الست (ثلاث سلالات ملغاة لأنها لا تعتبر منحدرة «حقيقية» من الولي)، الحقُّ في مداخيل الولي. وتبعا لنظام تناوبي، يشرف كل منحدر على الضريح، ويحوز القرابين التي يتم إهداؤها خلال يوم. غير أنه، حين تكون الذبيحة ثورا، تقسم بالتساوي بين ذوي الحق (كرابانزانو، ص ص: 66 -73 Crapanzano).

وفي بَجَّعْدْ، يقسم أحفاد الولي وحدهم (وهم شرقاوة) القرابين التي تهدى إلى جدهم. وللنساء والرجال «حقوق» متساوية (تسمى الحصة «حقا»). وذوو الحق مسجلون في سجل (كان عددهم 5582 شخصا سنة 1969). ويمثّل كلٌّ مجموعة من المجموعات الثمانية المنحدرة من الولي، في الجماعة

7- ينبغي أن تقسم مداخيل الولي إلى قسمين: يعود القسم الأول «للطُّلْبَة» و«الفُقْرَاء» وأبناء السبيل؛ أما القسم الثاني فيعود إلى المنحدرين من الولي. وهؤلاء المنحدرون كثيرون حاليا، وتعدادهم 1335 «كانونْ» (و «الكانون»، كما هو معروف في العربية، هو الموقد، ويستعمل هنا كناية على البيت وأصحابه). في سنة 1981، كانت سلالة آيت محمد (450 « كانون») هي التي تتمتع بثلثي مداخيل الولي. وتقسم القرابين إلى حصص يوازي عددُها عددَ «الكْوَانَنْ». وللأرامل والمطلقات بدون أطفال نصف حصة (عريف، 198؛ باسكون والطوزي، 217 -218).

مقدم. وهذه الجماعة هي التي تنظم توزيع القرابين بعد أن تخصم منها النفقات الناجمة عن صيانة الضريح (إيكلمان، ص ص: 199-202 Eickelman).

ولاداعي إلى تعداد الأمثلة. ونسجل أنه، في أغلب الحالات، لا تحتكر الجماعةُ المتصرفة في الطقس القرابين. والحدود، كما رأينا، متنوعة. ويوجَّه جزء من القرابين إلى المحتاجين، وصيانة الأملاك الجماعية، أو يستهلكه الحاضرون في عين المكان. إلا أنه، مهما تكن درجة تحكم الجماعات الدنيوية في نظام الطقس، فإنه لا يُعترف لها بأي حق في القرابين.

وفضلا على هذا، فالنزاعات المرتبطة بحيازة مداخيل الولي أو بإدارة الطقس لاتعني إلا الخدام أو أحفاد الولي؛ ونادرا ما تخص الجماعات الدنيوية (بيرك، 1978، ص 290؛ كرابانزانو، ص 62،72؛ إيكلمان، ص ص 201 - 202؛ ماركوس. 456)[8]. ومن المفيد أن نشير، بهذا الصدد، إلى نزاع حصل بين أحفاد ولي ومجموعات أخرى من القبيلة. فقد كان يشرف على طقس الولي سيدي مْحَمْدْ، المدفون بقبيلة غِيَّاتَة (ناحية تازة)، شرفاء و«طُلْبَة» (و«الطُّلْبة» جمع «طالبْ»، وهو الشخص الذي يعلم الأطفال القرآن ويؤم الناس في المسجد؛ والشرفاء منحدرون من الولي). وكانت مداخيل الولي تُشطَر إلى ثلاثة أقسام متساوية، وتُوزَّع بالتوالي على النساء الحوامل والفقراء والطُّلبة الذين كانوا يفدون من القبائل المجاورة قصد استكمال دروسهم القرآنية بإشراف أناس ينتمون إلى «العَرَبِيِّين»، وهم سلالة من السلالات الأكثر تفقها في القبيلة. وقد كان لهذه السلالة الزعامة لمدة طويلة في الإشراف على الطقس؛ وحديثا، استحوذت جماعة واحدة (الطّوَاهَرْ) على الطقس؛ وهي جماعة يسيرها شرفاء. ويصف بعض الناس المنتمين إلى الجماعات المسلوبة صنيع خصومهم قائلين: « خَطْفوا

8- تعرضت، حديثا، سلسلة من المقالات التي نُشرت بجريدة «الاتحاد الاشتراكي» (5 شتنبر 1992) لهذا النوع من النزاعات (ترتبط بالوليين مولاي بوشعيب وبويا عمر).

السَّيْدْ» (ومعناه: لقد سرقوا الولي). وقد أسفر هذا التغيير في نظام الطقس عن نزاع حدث سنوات قليلة بعد الاستقلال (1956). وقد أعلن بعض الناس من الطّوَاهَرْ أنهم أحفاد سيدي محمد، وطالبوا بمجموع مداخيل الولي. وبحسب سلالة العربيين والجماعات المقصية الأخرى، فالولي لم يكن له أحفاد. وفي الأخير، أقصي الطُّلْبَة من الطقس، وصار يشرف عليه الشرفاء والمقدمون المنتمون للطوَاهَرْ (ماركوس، ص ص 455 - 466).

لنرجع إلى الجماعات التي ندرسها. نذكر أن القبيلة لا تزاحم الخدام في جزء من القرابين فحسب، بل إنها تعتبر مالكا شرعيا للولي. فسيدي شمهروش يُذكَر ضمن الأشياء الجماعية التي تمتلكها القبيلة، مثلما تمتلك الأراضي الرعوية وقنوات الري. وتتجلى أهمية القبيلة في إدارة الطقس حتى في الحكاية المؤسِّسة للسلالة. فبحسب هذه الحكاية، كما رأينا، طلب الولي من جد السلالة أن يدعو ممثلين عن الدواوير كي يكشفوا جماعة عن موقع الضريح. وبهذا الصدد، تحاول الحكاية أن تصالح بين مبدأين تنظيميين يصعب الملاءمة بينهما. فهي، من جهة، تُشرك القبيلة في الكشف عن الضريح، وبذلك يتم إشراكها في الفعل التأسيسي للطقس. ومن جهة أخرى، تركز على الأصل الرمزي، وليس السياسي، لوظيفة المقدم ولوضع السلالة. وبإيجاز، فالولي هو الذي اختار جد السلالة، ولم تختره القبيلةُ. وعلى خلاف هذا، فأعضاء القبيلة المؤثرون، الذين يشبهون الحكاية المذكورة بثرثرة النساء وهرائهن، يؤكدون الأساس السياسي لوضع السلالة الطقسي. ومعنى هذا أن القبيلة هي التي اقترحت جد السلالة وأسندتْ إليه وظيفة المقدم. فالسلالة تضع شرعيتها خارج المجموعة، أما خصومها فيرون فيها «موظفا» في خدمة القبيلة.

تَعتبر القبيلة الوليَّ ملكا جماعيا، إذن. وتتكفل، في مستوى تنظيم الطقس، بالإعداد للموسم. ولكي تقوم بذلك، فإن لها الحق في جزء

من القرابين. وفي مواجهة القبيلة، نجد سلالة، بدون عمق جنيالوجي، لم تتمكن من الانفصال ومراكمة الخيرات العينية، وتوطيد شرعيتها. وقد يكون جد ما قد تبوأ وظيفة المقدم حوالي منتصف القرن الماضي. ونعرف، بفضل بريفس Brives، الذي زار وادي آيت ميزان سنة 1903، أن «مقدم الولي سيدي شمهروش، الذي اقترح عليه مرافقته، كان من أرمد» (بريفس، 196). ويدلنا صِغَرُ السلالة، وخصوصا قلة الحصص التي يعرفها التنظيم التناوبي في امتلاك القرابين، أن المهام الطقسية للمقدم ليست قديمة جدا. ونذكر هنا أن المقدم، وهو ابن وحيد، ورث نصف الحق في القرابين الذي كانت تحتفظ به السلالة. وتبعا للجنيالوجية ولقواعد اقتسام القرابين، يمكن أن نقول إن جد المقدم كان يحوز لوحده مداخيل الولي. وعلاوة على هذا، لا يُشار إلى الخدام بأي نعت من النعوت التي تشير في مناطق أخرى إلى الجماعات الدينية (أكورام، فُقْرا، شُرْفَا،... إلخ). هناك عنصر واحد يسمى مقدم سيدي شمهروش، غير أن هذا اللفظ (أي: مقدم) يشير إلى كل شخص تقترحه الجماعة للتكفل بشأن جماعي، سواء أكان هذا الشأن دينيا أم دنيويا.

كان يمكن ألا يقع الاعتراض الجماعي على قواعد اقتسام القرابين، وتلافي النزاع الذي نجم عن ذلك، لو لم تكن القبيلة طرفا في تنظيم الطقس وفي حيازة القرابين. فقد ساعد تاريخ العلاقات البنيوية بين القبيلة والسلالة، بشكل كبير، في نشوب النزاع.

3- التعبئة الجماعية

يبين تاريخ العلاقات البنيوية بين القبيلة والسلالة أن النزاع ممكن. أما نشوب النزاع فيتطلب، بالإضافة إلى هذا، تعبئة إحدى الجماعتين المتواجهتين على الأقل. ولكي يحدث اعتراض جماعي، ينبغي أن تتحقق

شروط بنيوية داخلية في الجماعة الفاعلة. وتشكل دراسة شروط ظهور أفعال تعاونية إحدى القضايا الجوهرية في نظرية الفعل الجماعي. وسنعالج هنا الخصائص البنيوية للقبيلة في علاقتها بالسكن وحجم الجماعة وتكلفة الفعل الجماعي.

يرتبط الفعل الجماعي بحجم الجماعة. «إن إمكان حصول جماعة ما على ملك جماعي، بدون تدابير قهرية أو تحفيزات خارجية، مرتبط إذن بدرجة كبيرة بعدد الأفراد الذين يشكلون الجماعة، ذلك أنه كلما كانت الجماعة كبيرة كلما قل احتمال أن تكون مساهمة كل واحد ملموسة» (ألسن، Olson 68). وكلما زاد عدد الجماعة نزعت دوافع كل عنصر في المساهمة إلى النقوص. فقد يلجأ عنصر من عناصر جماعة كبيرة بسهولة إلى التخلي وسلوك استراتيجية «التذكرة المجانية»، لأنه ربما اعتقد أن مساهمته لن يكون لها أدنى أثر على نتيجة الفعل الجماعي. وزيادة على هذا، ففي جماعات كهاته، يجني المتخلون ثمار الفعل الجماعي التي تكون عموما غير قابلة للانشطار. وبالمقابل، «لا يكون الضغط الاجتماعي والدواعي الاجتماعية مؤثرين إلا في جماعات ذات حجم صغير، أي في جماعات يؤدي صغرها إلى وجود اتصالات مباشرة بين عناصرها» (ألسن، 83). في الجماعات الصغيرة، يَحُدُّ تحصيل المساهمات الفردية من استراتيجات التخلي والإخلال بالواجب. غير أنه، حتى الجماعة الكبيرة قد تكون ناجعة إذا تم تقطيعها إلى مجموعات فرعية ذات حجم صغير. ففي هذه الجماعات الائتلافية «يكون للفعل الجماعي (...) فرصُ التحقيق على مستوى كل وحدة على حدة، وبذلك يُدمج مجمل الجماعة الكامنة، وإن كانت هذه الأخيرة ذات حجم كبير» (بودون وبوريكو Boudon et Bourricaud 12، وألصن. 85،98).

نذكر، بهذا الصدد، أن القبيلة التي ندرسها تنقسم إلى ثلاثة دواوير؛ وهي، من الوادي إلى الجبل، إمليل وإمزيك وأرمد. وتبعا للإحصاء الوطني

الذي تم سنة 1982، كان للجماعات الثلاث نفس الحجم تقريبا على المستوى الديموغرافي:

الدواوير	الأسر	الساكنة	%
أرمد	75	590	38,6
أمزيك	75	480	31,4
إمليل	71	458	30,0
المجموع	221	1582	100,0

الجدول 6: حجم القرى بأيت ميزان تبعا لإحصاء 1982. [9]

ليست ساكنة القبيلة مشتتة. فالمسافة بين الدواوير قصيرة، بحيث يكفي ما يقارب ثلاثين دقيقة سيرا للذهاب من دوار إلى آخر. غير أن المنازل ليست موزَّعة بنفس الكيفية. فدوار أرمد، ذو المنازل المتجمعة، يختلف عنِ الدوارين الآخرين اللذين يتوزعان إلى تجمعات سكنية صغيرة تدعى «تَادْشَرْتْ» (المدشر). وبحسب الحكاية الشفهية، كان دوارا إمليل وامزيك يشكلان تجمعا سكنيا واحدا أتت عليه الفيضانات المعروفة [10].

إن حجم الدوار متواضع، بحيث إنه يضم حاليا ما بين 70 و 90 منزلا. غير أنه لا يمكن أن نكتفي بقياس حجم الجماعة على المستوى الديموغرافي

9- تبعا للإحصاءات التي تقام بمناسبة بعض الطقوس التي تحتفل بها الدواوير الثلاثة بصورة منفصلة، يتضح أن أحجام الجماعات تختلف بشكل محسوس، خصوصا بين أرمد وامزيك.

السنة	الدواوير	الأسر
1987	أمزيك	67
1988	أرمد	91
1989	أمليل	85

10- ورد الحدث ذاته عند فوانو: «حسب الحكاية، كانت تاوريرت قديما بلدة كبيرا جدا؛ ومنذ خمسين سنة خلت، جرفت فيضانات النهر مايقارب مائة بيت» (فوانو، 1928، 15).

أو الإحصائي[11]، فالفعل الجماعي يرتبط بشكل السكن وبالعلاقات التي تجمع عادة بين عناصر الجماعة. فالسكن المتناثر يشكل قيدا جسيما على الفعل الجماعي[12]. فمنازل هذه الدواوير إما متجمعة (مثل أرمد)، وإما موزعة في إطار تجمعات سكنية صغرى متقاربة جدا من بعضها (مثل إمليل وامزيك). إن هيئة الدواوير في منطقة القبيلة يسمح للناس بالالتقاء يوميا تقريبا في مركز صغير بإمليل. وهذا المركز عبارة عن ساحة صغيرة تسمى «تَاسُوقْتْ» (سوق صغير)، حيث يتوقف السياح من أجل التسوق قبل مباشرة جولاتهم بالمنطقة. وبفضل السكن، يمكن أن نشهد بسهولة، في مستوى القبيلة، علاقات مباشرة بين الناس، وهي العلاقات نفسها التي تميز الدواوير.

وبغض النظر عن الأفعال الجماعية المنتظمة، تشرف هذه الجماعات بصورة جماعية على عدة أملاك جماعية. وتسمح لنا دراسة تدبير هذه الأملاك بتحديد الروابط القائمة بين الجماعات، وكذا المستويات الاجتماعية الواردة في تنظيم الاعتراض الجماعي.

أما فيما يتعلق بالنشاط الرعوي، فإن حياة القطيع تعرف عموما تنقلا مزدوجا في الشتاء وفي الصيف. ولا تخص هذه الحركة إلا المجترات الصغيرة. وتتجه الحركات الأهم، من حيث عدد المربين والماشية، نحو المراعي الجبلية. وتقع هذه المراعي بين قمم الأطلس (2200 إلى 3050 مترا) والدواوير التي يتراوح ارتفاعها بين 1750 مترا (إمليل) و 1900 مترا

11- تضم الجماعة الصغيرة، بحسب ألسن، ستة أفراد. ونعتقد أن حجم جماعة ما لايقاس بعدد أفرادها فحسب. فالجماعة الصغيرة هي تلك الجماعة التي يسمح حجمها بقيام علاقات «وجها لوجه» وتعارفا مباشرا بين أعضائها (هومانس Homans، ورد في ألسن، 78).

12- إن تناثر السكن بوصفه قيدا مهما واضحٌ في حالة المزارعين المجزَّئين الذين درسهم ماركس. (انظر، بهذا الصدد، دارندورف Dahrendorf، 190، ومارويل وأوليفر وبراهل Marwell, Oliver et Prahl، 505).

(أرمد). ويبتدئ انتجاع الصيف انطلاقا من يونيو. وهذا الانتجاع ليس واسعا: فمراعي الصيف قريبة نسبيا، وأبعدها يقع على نحو أربع ساعات سيرا.

ويتضمن «لَغْزِيبْ» (وهو الاسم الذي يطلق على المراعي) خيام الرعاة والزرائب المبنية بالحجر، حيث تقضي الماشية الليل. ولكل مُرَبٍّ من قبيلة أَيت ميزان الحق في سوق قطيعه في مراعي الصيف الواقعة على حدود إقليم القبيلة. وبالفعل، فمربو الدواوير الثلاثة يستغلون بشكل منفصل المسارات القريبة منهم. وملكية هذه المراعي للقبيلة، أما استغلالها فيتم على مستوى الدواوير. وخلال الشتاء (تَاكَرْسْتْ: أكتوبر - ماي)، تتغير العلاقات بين الجماعات؛ ذلك أن استغلال المراعي لا يأخذ بإطار الدوار، بحيث إن مربين ينتمون إلى دواوير مختلفة يترددون على مسارات الشتاء ذاتها.

في سنة 1984، توصلت الدواوير الثلاثة إلى ميثاق رعوي يقضي باعتبار مراعي الشتاء محمية. وكان ينبغي أن تبدأ هذه الحماية في شهر يونيو وتنتهي في شهر أكتوبر. وكان الهدف المعلن عنه هو دفع كل المربين إلى سوق قطعانهم إلى المراعي العليا قصد الحفاظ على المراعي المجاورة قصد استغلالها خلال الفصل الذي تحُدُّ فيه البرودة والثلج من الفضاء الرعوي القريب لمساكنهم. وكان نظام الانتجاع هذا عابرا، فقد أُلغي الميثاق في السنة الموالية. ولا يُحترمَ، حاليا، أي نظام رعوي على مستوى الجماعات. غير أنه، رغم فشل تقنين الانتجاع، يمكن أن نخلص إلى أن القبيلة تبقى المستوى الوحيد الممكن في تنظيم المراعي. إنه لايمكن للدوار، من الداووير الثلاثة، أن ينظم وحده الانتجاع. وبما أن المراعي تملكها القبيلة، فإنه لا يمكن لأي «دوار» أن يمنع مربي الجماعات المجاورة من استغلال مراغي محمية. ولهذا، من الضرروي أن تتوصل الدواوير الثلاثة إلى اتفاق فيما بينها.

أما فيما يخص الزراعة، فنسجل أنه، في آيت ميزان، كما في قبائل الأطلس المتوسط، حيث الوديان ضيقة والسفوح شديدة الانحدار، يتم اجتزاء الحقول من الجبل وتهيئتها على شكل سطوح متدرجة. وتتميز هذه السطوح بمساحتها الصغيرة جدا. ولا تتجاوز الملكية المتوسطة، التي تتكون من عدة سطوح، نصف هكتار [13]. ويحتل السقي مكانة أساسية في هذه الزراعة الكثيفة، حيث تهيمن زراعة الحبوب (الذرة والشعير) وشجر الجوز. وإذا كانت ملكية السطوح خاصة، فإن ملكية قنوات الماء (تَارْكَا)، وصيانتها، وتقسيم الماء، وتوزيعه، كل هذا يخص الجماعة.

وللدواوير الثلاثة شبكات ريها الخاصة. فإلى جانب الري الاشتقاقي، يعتمد دوارا امزيك وأرمد على الري التراكمي[14]. وتتم صيانة التجهيزات السقوية في إطار الدوار. وتتمثل الأشغال الجماعية الدورية أساسا في التطهير السنوي لقنوات الماء أو للأحواض (تَافْرَاوْتْ، وجمعها تِفيرْوينْ). ويتطلب هذا التطهير تعبئة شاملة. وعلى كل المستعملين أن يشاركوا في ذلك، تحت طائلة غرامة (أَزَايْنْ). وقد يتم تنظيم هذه الأشغال الجماعية

13- استقصاء أرباب الأسر، غيغاية، 1982. ويشمل هذا الاستقصاء، الذي أنجزه عبد الله حمودي، أكثر من 700 أسرة تسكن الجماعة القروية لأسني (قبائل غيغاية). ولم يدرج الباحث سوى أرمد وأحد مداشر إمليل (فيمليل) في عينة الدواوير التي شملها الاستقصاء.

14- نقدم، فيما يلي، المالكين ومستعملي أهم التجهيزات المائية:

تجهيزات مائية	الدواوير المالكة	الدواوير المستعملة
تاركَا نْسيلاي	إمليل	
تاركَا واكان	امزيك	إمليل
تَارْكَا والوز	أرمد	
تاركَا آيت سوكا	آيت سوكا	إمليل وأرمد
حوض توكزا	امزيك	
حوض إفِكْنِي	امزيك	
حوض دو أمازير	امزيك	
تافراوْتْ	أرمد	

على مستوى الأثلاث، بحيث يقسّم الدوار إلى ثلاث مجموعات فرعية عليها أن تجند العمال بالتناوب.

ولا تشكل القبيلة إطارا اجتماعيا للنظام السقوي. فامتلاك التجهيزات السقوية، وكذا تدبيرها، إطارهما هو الدوار.

وتشكل حراسة شجر الجوز مظهراً أساسيا آخر في النظام الزراعي. فقبل أيام قليلة من نفض ثمار الجوز (شتنبر)، يجتمع أرباب الأسر في «جْمَاعْتْ» (مجلس) الدوار كي ينظموا حراسة شجر الجوز (وتسمى «أضَافْنْ»، ومفرده «أضافْ»، ويعني كذلك الحارس). وعليهم أن يتخذوا ثلاثة قرارات على الأقل: توظيف حراس لحماية شجر الجوز من السرقة، وإبرام عقد للحراسة، وإقامة العقوبات ضد المخالفين. وتجتمع «جْماعاتْ» الدواوير الثلاثة، وتتداول بصورة منفصلة.

وقد حُددتْ الغرامة، تبعا لجماعْت إمليل (شنبر 1989)، بالنظر إلى السن والجنس (الأطفال: 5 دارهم، النساء: 10 دراهم، الرجال: 20 درهما). وإذا لم يرض المخالف بالعقوبة، فإن المالك المتضرر قد يدعوه إلى مكتب السلطات المحلية. وفي هذه الحالة، تتوقع «الجماعت» زيادة في مبالغ الغرامة (20 درهما، و50 درهما، و100 درهم بالتوالي). أما القانون «الجنائي» لدوار امزيك فيستبعد معيار الجنس في إقامة العقوبات (الأطفال: 20 درهما، الكبار: 50 درهما). ويختلف دوار امزيك عن دوار إمليل في شيء ثان، وهو وقت الجنحة: تُعتبر السرقة ليلا ظرفا مشددا للعقوبات، ولذلك يضاعَف مبلغ الغرامة. أما دوار أرمد فقد بسّط العقوبات، وقضى بغرامة موحدة تسري على كل المخالفين، بعض النظر عن سنهم وعن جنسهم. والنقطة الوحيدة المشتركة بين الدواوير الثلاثة تتعلق بعقد الحراسة. فبالإضافة إلى الغرامات، يتمتع الحراس (أربعة بإمليل وأرمد، واثنان بأمزيك) براتب عيني قدره 000 10 جوزة.

وكما هو الأمر بالنسبة للتجهيزات السقوية، فإن تنظيم حراسة شجر الجوز يخص الدوار. وتتجلى استقلالية هذا الأخير على مستوى إنشاء القانون، وكذا تطبيقه. ومن جهة أخرى، وخلافا لتدبير الفضاء الرعوي، لا يخضع تنظيم الأراضي المستغلة زراعيا لقانون من وضع القبيلة.

سبق لنا أن خصصنا دراسة مفصلة لنظام الشعائر في قبيلة آيت ميزان (رشيق، 1990). ونسجل، بصدد هذا النظام، أن المسجد، بوصفه فضاء جماعيا، يحتل مكانة جوهرية في تدبير الدوار، وينبغي أن نميز بين المسجد الصغير الذي تقام فيه الصلوات اليومية فقط، والمسجد الكبير ذي الصومعة الذي تقام فيه، بالإضافة إلى ما سبق، صلاة الجمعة. ويوجد بإمليل أربعة مساجد لخمسة مداشر، ذلك أن لمدشر تَارْكَا إمُولا ومدشر تاوْريرْتْ مسجدٌ مشترك. غير أن المسجد الكبير يُعتبر ملكية لدوار إمليل، دون تمييز بين المداشر التي تكوّن هذا الدوار. ولا يعرف دوار امزيك نفس الوضع، فهذا الدوار لم يبن بعد مسجده الكبير. وللمداشر مساجدها الصغرى التي تسيرها بصورة منفصلة. وحده دوار أرمد، ذو المساكن المتجمعة، كما أشرنا، له مسجد بصومعة، حيث تقام كل الصلوات. وبالإضافة إلى المسجد، تتوفر الدواوير الثلاثة على ثلاثة أمكنة أخرى للصلاة. ويتعلق الأمر بالمصلى (مْصِلّي)، وهو المكان الذي تقام فيه صلاتا العيد الكبير والعيد الصغير (أي عيد الأضحى وعيد الفطر).

وتَفرض صيانة المسجد واجبات على أرباب الأسر المعنيين. فالجماعة تجلب فقيها (فْقيهْ أو طالْبْ، وهو إمام المسجد) يؤم الناس في الصلاة، ويغسل الموتى، ويقرأ المراسلات،... إلخ. ويُحدِّد عقدٌ سنوي (شَرْدْ = شَرْطْ) يتفق عليه الطرفان، الواجبات الجماعية المرتبطة بتعويضات الفقيه. فحين يتفقون على المبلغ المالي (ولنقتصر على هذا المثال)، يقسمونه بين الأسر اعتمادا على عدد الرجال والأطفال الذين تتضمنهم هذه الأسر.

(فبمدشر تاركَا إمولا، مثلا، على رب الأسرة أن يؤدي عن كل رجل وكل طفل يعيش تحت سقف بيته 42 درهما، و11 درهما على التوالي). وبالإضافة إلى الواجبات التي يشترطها هذا العقد، تتكفل الأسر بالتناوب (تاوالا) بإطعام الفقيه يوميا.

وتتنظم الجماعات لتسيير أماكن الشعائر، وكذا من أجل الاحتفال بشعائرها وطقوسها. وتسمح الطقوس، شأنها شأن المسجد، بتعيين الحدود بين الجماعات مقارنة بمستويات التنظيم الاجتماعي التي حللناها. وإذا انطلقنا من التوقيت الطقسي، لاحظنا أن الدوار يشكل الإطار الاجتماعي الدائم لغالبية الطقوس. وباستثناء «معروف» الولية مِيتْعَزًّا، الذي تقيمه القبيلتان آيت ميزان وآيت سوكا، فإن كل «المعروفات» الثابتة تقيمها الدواوير. ومن جانب آخر، نلاحظ أن بعض الطقوس التي كانت تقيمها القبيلة (الذبيحة التي تدشن الحرث) صارت موكولة للدوار.

تسمح الأسماء المشتركة (مثل: ميزان، إمليل، أرمد،...إلخ) بالتمييز بين أربعة مفاهيم ترتبط بمستويات التنظيم/النظام الاجتماعي: تاقبيلْتْ، ودُوَّارْ، وتَادْشَرْتْ، وتِيخْصامْتْ (القبيلة والدوار والمدشر والسلالة، تباعا). أما الثلث، فإنه عندما لا يوافق المدشر، يكون الجماعة الوحيدة التي ليس لها اسم مشترك. وعلاوة على ذلك، فهو لا يرد في التقسيمات الفرعية التقليدية للقبيلة. إنه يشكل، بالأحرى، مبدأ متقطعا في تنظيم الأنشطة الاقتصادية والطقسية.

وتؤسس مبادئ بنيوية متنوعة العلاقات بين الجماعات المدروسة. وسنتعرض بإيجاز لرابطة الدم والعشيرة السكنية والجوار. وتعتبر السلالة الجماعة الوحيدة التي ترتكز على علاقات قرابة. وليس للسلالة أساس فضائي. فبالإمكان أن ينتمي عناصر من سلالة واحدة إلى أثلاث أو مداشر مختلفة، وحتى إلى دواوير مختلفة. وبغض النظر عن هذه الحالة،

فإن فكرة الانتماء المزدوج مقصاة. وحين يغير عنصر من القبيلة الدوارَ، فعليه أن يقطع علاقته، على المستوى السياسي، مع دواره الأصل، ويندمج في الدوار الجديد؛ وبذلك تكون له الحقوق التي للعناصر الأصلية في الجماعة، ويكون عليه أن يشارك في أعبائهم الجماعية. ولا يمكن للشخص أن ينتمي إلى جماعتين ترتكزان على المبدأ نفسه: إنه لايمكن أن ينتمي إلى سلالتين، ولا إلى دوارين. وتبين الجنيالوجيات أنه، على مستوى رابطة الدم، يعد الدوار تجمعا مكونا من السلالات. ولا يزعم الأشخاص المنتمون إلى الدوار الانحدار من جد مشترك. إنهم يحسون بتباينهم، ويعرفون الأمكنة الأصلية المختلفة لمؤسسي السلالات.

«وما هو الشيء الذي نشترك فيه عدا «تَارْكَا» والفقيه؟ (مَاخْ مَادِيكْ شَرْكْ غْ غَارْ تاركَا دْ طَّالْبْ؟)، يرد أحدهم على جاره خلال مجلس لدوار إمليل. إن الدوار يحدَّد بواسطة العشيرة السكنية. غير أن العشيرة السكنية ليست تجمعا سكنيا متصلا أو غير متصل فحسب؛ إنها، قبل كل شيء، عشيرة سياسية تشكل عشيرتها الساكنة أساسها المورفولوجي. والعلاقات بين أرباب الأسر كثيفة ومطردة في مستوى الدوار. فالدوار يشكل الإطار الاجتماعي الدائم للأنشطة السوسيواقتصادية الأساسية. ويعد المدشر، بدوره، أكثر من عشيرة للسكن، فعناصره يتنظمون ويفعلون في إطار الدوار، باستثناء ما يخص المسجد الصغير. والأنشطة التي تقوم بها القبيلة أنشطة متقطعة. وهذه الأخيرة ليست سوى إطار تحل فيه الدواوير شؤونها المشتركة. وحين يقول السكان إن نشاطا ما تنظمه القبيلة، فينبغي أن يُفهَم أن الأمر يتعلق أساسا بتعاون بين الدواوير. وعلى المستوى السياسي، تعد القبيلة ائتلافا من الدواوير. وبهذا المعنى، تكون القبيلة بنية ائتلافية، إذ إنها تشكل الإطار الذي تنظم داخله الدواوير الثلاثة أملاكها العامة (مسارات الرعي، الموسم،... إلخ). وحين نقول إن القبيلة تبرم ميثاقا

رعويا، أو تحتفل بطقس، أو تعارض قواعد اقتسام الذبائح أو القرابين، فإن الأمر يتعلق بتعاون بين الدواوير، وليس بنشاط تقوم به القبيلة جُملة.

وفي النزاع الذي يعنينا، كانت التعبئة حاصلة على مستوى الدواوير. وكان الوفد الذي يمثل القبيلة يتضمن أربعة ممثلين عن كل دوار. وخلال النزاع، كان هناك ذهاب وإياب بين «جْماعْتْ» الدوار و«جْماعْتْ» القبيلة، وهذه العملية المزدوجة من التجميع (القبيلة) والتقطيع (الدوار) تشجع المحاولات الجماعية. فعوض أن تتكون القبيلة من كتلة مجملة (200 رب أسرة)، تُقسَّم إلى مجموعات فرعية تشكل النُّوى الحقيقية للفعل الجماعي.

ومن أجل حيازة ملك جماعي، على أعضاء جماعة كامنة أن يجابهوا، أولاً، مصاريف التنظيم، ثم تكلفة الحصول على الملك الجماعي[15]. ولكن الجماعة التي تكون منظّمة من قبل في سبيل أهداف أخرى، مثل قبيلتنا هاته، لن تواجه إلا تكلفة الحيازة المباشرة للملك الجماعي. والدواوير عبارة عن جماعات منظّمة، ولها آليات قرار جماعية. وترتبط هذه القرارات بأنشطة حيوية ودائمة. وهذه الدواوير نفسها هي التي تشكل، منفصلةً أو مجتمعةً، الأطر الاجتماعية التي تضمن الحصول على الأملاك الجماعية وتنظيمها (بناء قنوات الري، وتسيير المساجد، وتنظيم المسارات،... إلخ). وفي هذه الجماعات، لا يكلف التنظيم من أجل نشاط خاص شيئا، وتنحصر تكاليف النشاط الجماعي في النفقات المباشرة المصروفة في تحقيق الملك الجماعي. ونسجل أن هذه النفقات تكون زهيدة في الغالب. كما أن تكلفة التواصل، واجتماع «الجْمَاعاتْ»، وإخبار الأعضاء مثلا، لاتكلف شيئا من الناحية المالية. وبالنظر إلى تجاور التجمعات السكنية، فإن هذه الجماعات لا تنفق مصاريف في التواصل، وهي مصاريف تواجهها

15- انظر، بخصوص الفرق بين كلفة التنظيم وكلفة الحصول على الملك الجماعي، ألسن،47 - 69- 70.

جماعات أخرى (من نقل ومراسلات...)[16]. إن التعبئة لاتتطلب غير إنفاق الوقت.

فيما يخص اعتراض القبيلة، كانت التكلفة لا تشمل غير النفقات المصروفة في تنقلات الوفد. وإذا قسمنا هذه المصاريف على الأسر المائتين، يتبين لنا أن المساهمات الفردية كانت زهيدة جدا. فمن آثار شكل هذه الجماعات وبنيتها تخفيضُ تكلفة الاعتراض الجماعي، وهو شرط أساسي يعكس تواتر الأنشطة الجماعية والنزاعات في المجال القروي.

4 - المحيط السياسي والاجتماعي

إن الشروط البنيوية التي حللناها قديمةٌ، وما زالت تسم مختلف العلاقات بين الجماعات (بين الجماعات التي تكوّن القبيلة، وبين هذه الأخيرة والسلالة). إنها ترصد الاعتراض الجماعي؛ ولكنها لا تفسر لماذا لم يحصل هذا الاعتراض إلا حديثا. ونقترح أن نوسع مجال بحثنا، وذلك بوضع هذه الجماعات داخل محيطها السياسي والاجتماعي. «مهما يكن التعريف الذي تعطيه للمَجتمع، فهو دوما، من حيث بعض جوانبه، عبارة عن تنظيم سياسي يشكل وحَدة. إلا أنه، من حيث جوانب أخرى، ليس سوى قطعة من مجتمع أكبر، أي من نظام سياسي ذي نطاق أوسع. وأعتبر الاقتراح التالي أكسيوما: من الضروري أن تؤثر على استقرار وحدة سياسية ما التغيراتُ التي تحدث في بنية السلط وفي تقسيمها داخل نظام سياسي ذي نطاق أوسع تشكل هذه الوحدة جزءا منه»(ليتش، Leach 265).

لقد أثر المحيط السياسي للمجتمع الذي ندرسه في العلاقات التقليدية بين القبيلة والخدام. ومن القيود الأساسية على عقلنة (بالمعنى الذي يعطيه

16- تخضع تكلفة التواصل لمورفولوجية الجماعية. ويمكن أن نفترض أن تكلفة استعمال الروابط الاجتماعية تكون مرتفعة عند جماعة مساكنها متناثرة. انظر مارويل وأوليفر وبراهل، 507 - 511.

ماكس فيبر للعقلنة) الإدارة المحلية خلال الحماية (1912 – 1956)، أجور الأعوان المغاربة المحليين (القايد والشيخ والمقدم). فهؤلاء، الذين كانت مهمتهم النيابة عن ضباط شؤون الأهالي والمراقبين المدنيين، لم يكونوا يحصلون على رواتب نقدية. فمقابل عملهم، كانت الإدارة الفرنسية تسمح لهم باقتطاع «رواتبهم» من الضريبة الزراعية (الترتيب)، وكانت تغض الطرف عن بعض الابتزازات الإضافية (لوفو، Leveau 7؛ كويْدان. Coïdan 13-10). ومع الاستقلال، تم التخلي عن مبدأ الإدارة المحلية التي كان يتكفل بها العالم القروي. ويصرح ظهير 20 مارس 1956، الذي يحدد وضع القايد، بما يلي: « تُلغى كل المقتضيات التي تنص على أن تُقتطَع من حصيلة الضرائب مبالغ تُمنح للقياد والشيوخ». بهذا أضحى القياد موظفين، وصارت الإدارة المركزية تصرف تعويضات للشيخ والمقدم (لوفو، 26).

لقد كان لهذه الإصلاحات، التي مست الإدارة المحلية، آثارٌ على تنظيم الطقس. فالشيخ (بالأمازيغية : أمغار) بوقدير لم يعد بوسعه الاستمرار في التكفل بالوليمة التي تقدم للسلطات المحلية، ولا إهداء ذبائح بمناسبة الموسم. فهذه الهبات الكريمة لم تكن سوى مقابل متواضع عن الضريبة الزراعية التي لم يعد بإمكانه اقتطاعها. بعد الاستقلال، بدأت مداخيل القبيلة تقل، فيما ارتفعت نفقاتها؛ وعليها في المستقبل أن تعد الوليمة للسلطات المحلية الجديدة. وقد كان أول رد فعل عقب هذا التغيير طلبُ منظمي دوار امزيك من المقدم أن يسمح لهم بتلقي القرابين خلال الأسبوعين اللذين يسبقان الموسم.

المصدر الثاني لتزايد النفقات لايقع بدوره في مستوى الجماعة التي ندرسها. فلم يَكُفَّ ثمن الذبيحة عن الارتفاع، وخصوصا منذ منتصف السبعينيات. فقبل 1975، لم يكن ثمن الذبائح، بحسب منظمي الموسم،

يتجاوز 350 درهما. وفي السنوات الموالية، وبالضبط قبل النشوب الرسمي للنزاع، صار ثمن الماشية باهظا.

في مقابل هذا، لم تكن مداخيل الولي ثابتة. وأخذ عدد الزوار يرتفع شيئا فشيئا. فالولي، ملك الجن الذين يتسببون في عدة أمراض لا يداويها الطبيب العصري، يقصده المرضى والطّلبة والعرّافون... إلخ. ولا نملك مؤشرات كي نقدر تصاعد الزيارة والزائرين خلال السنوات التي سبقت النزاع (السبعينيات). غير أنه بإمكاننا أن نُقَيِّم هذا التغيير، وإن تعلق الأمر بمرحلة لاحقة للنزاع، من خلال الرجوع إلى أثمنة المزادات المرتبطة بالحق في القرابين. وتعرف هذه الأرقام ارتفاعا مستمرا، وتخبرنا بالمبالغ الدنيا التي يجود بها المتزايدون لقاء مجموع الأموال المحتملة التي تستخلص من القرابين التي يتحكمون فيها.

السنة	الشهر	القيمة بالدرهم
1985	يوليوز/غشت	7300
1987	يوليوز/غشت	8250
1989	يوليوز/غشت	10500

الجدول 7: قيم تحويل الحق في القرابين المهداة إلى الولي في المزادات.

لقد أثرت هذه التغيرات الخارجية المنشأ على العلاقات بين الجماعات بأن خلقت اختلالا بين القبيلة، التي لم تَكُفَّ نفقاتها عن الزيادة، والسلالة التي كانت تستفيد لوحدها تقريبا من ارتفاع مداخيل الولي. أمام هذه الوضعية لجأ عناصر من القبيلة إلى عدة أفعال من أجل خلق توازن جديد؛ وكان آخرها اعتراض سنة 1979، الذي أتاح لهم تغيير ميزان القوى لصالحهم، وذلك بالزيادة في مداخيل قبيلتهم وتخفيض مداخيل خصومهم.

ما وضعُ المحيط الاجتماعي والسياسي في تفسير النزاع؟ إنه لأمرٌ مغر أن نتناول نظام الطقس بوصفه نسقا ثابتا لا يمكن تفسير التغيرات التي تمسه إلا بعوامل خارجية المنشأ. ومن هذا المنظور، فالتوازن بين القبيلة والسلالة كان سيبقى ثابتا لو لم تؤثر عليه التغيرات التي لحقت الإدارة المحلية، وثمن الماشية، وتدفق الزوار. ودون أن نحسم بصورة قطعية بصدد رجحان العوامل الداخلية أو الخارجية، نلاحظ أنه، في الحالة التي ندرسها، كان المحيط ضروريا لنشوب النزاع، وإن كان غير كاف لتفسيره.

الفصل الرابع

النزاع والزعامة

1- الزعماء واختلاف المصالح والموارد

«المحيط، بالمعنى الواسع جدا، يخلق السياق الذي يتم فيه اختيار معين، إلا أن هذا الاختيار يقوم به الأفراد» (ليتش، 298).

كانت لأرباب أسر القبيلة مصلحة مشتركة في الفعل الموجَّه ضد السلالة. كانوا كلهم يساهمون في تنظيم الموسم، وذلك بالتضحية بكمية محدّدة من الشعير. وقد تبين، خلال الستينيات، وبصفة خاصة خلال السبعينيات، أن هذه القرابين الجماعية لم تعد كافية لتنظيم الموسم. في البداية كان العجز يغطيه أرباب الأسر، لكن أمام تزايد النفقات المتواصل (الذبيحة، المأدبة)، كان من مصلحة هؤلاء أن يستفيدوا من المداخيل الآتية من القرابين الخصوصية. كان الحل الملائم هو التطاول على دور السلالة، وذلك بالتمديد، الفعلي أولاً، ثم القانوني، في مدة تحكم القبيلة في القرابين. لقد كانت إعادة النظر في قواعد توزيع الذبائح (الوزيعة)، إذن، وسيلة في يد أرباب الأسر للحفاظ على مستوى مقبول لمساهماتهم، ووسيلة لتفادي العجز المتحمَّل كل سنة. كان كلٌّ واحد منهم مهتما، بصورة فردية وله مصلحة في تعديل قواعد اللعبة. ومما يزيد في هذا الاهتمام أن الأرباح المنتظرة من النزاع الجماعي، وإن كانت ضئيلة، هي دون كلفة التعاون بكثير.

لا يشكّل وجود مصلحة مشتركة سوى حافز ممكن للمساهمة في مشروع جماعي ما. ولأن المجموعات لا يمكنها أن تعول على مساهمة أعضائها التلقائية، فقد استعملت آليات الإلزام والتحفيزات للحث على الانخراط الإجباري في الفعل الجماعي (أولصن، 22، وانظر بالم،277؛ وبودون وبوريكو، 9-11). لكن، إذا لم تكن كل الجماعات تلجأ إلى هذه الحلول، فالمقياس الذي يحدد ما إذا كانت كل جماعة قادرة على العمل من أجل مصلحتها الخاصة دونما إكراه أو دافع خارجي «هو معرفة ما إذا كانت أفعال الفرد أو الأفراد قابلة لأن تُحصَّل من طرف باقي أعضاء الجماعة» (أولصن، 68). إن صعوبة تحصيل الأفعال الفردية، أي العجز عن التمييز بين الأعضاء المساهمين والأعضاء الممتنعين، تتصف بها الجماعات الكبرى. وذلك يشجع على استراتيجيات «التذكرة المجانية»، وهذه الاستراتيجيات بالتحديد هي التي يسعى الإكراه و/أو التحفيزات الخارجية إلى الحد منها.

من السهولة بمكان التعرف على المتملصين لدى الجماعات المدروسة، إذ من شأن ذلك إبعاد اللجوء إلى الآليات الإلزامية. إلا أن ملاحظة الأفعال الجماعية الملموسة، تبين أن الحل ليس أحاديا. إن عدم المشاركة في التنظيم الجماعي لقنوات الري تؤدى عنه غرامة مالية «أَزَّايْنْ»، ذلك لأن الميثاق الرعوي المبرم سنة 1984 بين الدواوير الثلاثة، يتضمن عقوبات ضد كل من يخالف قواعد الانتجاع. بالمقابل، لم يتم اتخاد أي إجراء إكراهي ولم يفكَّر فيه، فيما يتعلق بالأفعال المتخذة ضد السلالة والقبيلة المجاورة (تيفْنوتْ). وكيفما كان الاستنتاج الذي يمكن الخروج به، من نسبية التَّلازُم بين حجم الجماعة وغياب الإكراه، فإنه في حالة وجود هذا الأخير يمكن اعتباره عنصرا لا يستهان به داخل سيرورة الفعل الجماعي. غير أن الإكراه، في جميع الحالات، لا يمكنه تفسير ظهور التعاون، لسبب بسيط، فممارسته تفترض حدا أدنى من التنظيم (انظر بالم.277-79).

إن وجود مصلحة مشتركة، والشروط البنيوية، فضلا عن السياق الاجتماعي والسياسي، كلها عوامل تزيد من احتمال النزاع الجماعي، لكنها لا تفسر ظهوره. لنسلمْ بأن أعضاء جماعة معينة متحمسون ومستعدون للمساهمة؛ ولنسلم بتضافر الشروط البنيوية والسياقية؛ لكن، مع ذلك، يبقى من الواجب تحديد السيرورة التي جعلت الإسهامات الفردية تصبح فعلا جماعيا، إلا إذا اعتبرنا الفعل الجماعي ظاهرة تلقائية وعفوية. بعبارة أخرى، واستكمالا لمنهجية دراستنا، ينبغي معرفة الآليات الاجتماعية التي بواسطتها يقوم التعاون بين أعضاء جماعة معينة، وكذا تفسير كيفية اندماج الأفعال الفردية داخل بنيات جماعية.

من الجلي أن الإجابة على هذه التساؤلات لا يمكن التماسها على صعيد الجماعة التي درسناها لحد الآن بوصفها وحدة للتحليل. ونفترض أن الآلية الرئيسية التي تساهم في ظهور التعاون، وفي إدماج الأفعال الفردية، تتكون من فعل عدد محدود من الفاعلين الذين أطلق عليهم المخبرون اسم «رؤوس القبيلة» («إِخْفَاوْنْ نْ تاقْبيلْتْ»)، والذين نسميهم نحن «منظِّمين» أو «زعماء».[1]

1- يعتبر وجود نواة مسيِّرة، في نظر دارندورف، شرطا أمبريقيا لتكوين جماعات المصلحة. «لكي تتولد جماعة معينة عن شبه جماعة، من الضروري أن يقوم بعض الأفراد بمهمة التنظيم، وأن ينجزوها عمليا على أحسن وجه، وأن يلعبوا دوار قياديا. كل حزب كان له مؤسسوه. فهذا شرط ضروري. إن وجود مؤسّسين ومنظِّمين وزعماء يُعدّ أساسا قبليا تقنيا لخلق جماعة مصلحة. إن المنظمين هم إحدى الخمائر، وليسوا نقطة البداية أو سبب التنظيم (...) بدونهم يكون التنظيم مستحيلا». (دارندورف، 188). كما يجيب مفهوم المقاولة السياسية، كذلك، على مسألة ظهور التعاون. «يُعتبر المقاولُ، حسب تحديد ضيق، فرداً يُنتج المِلْكَ الجماعي لخدمة مصالح مسار سياسي أو مهني» (بالم، 279). يرتكز الفعل الجماعي، في البِداية، على إحسان بعض المحسنين (أو النشيطين). « ويبدو أن لهؤلاء المقاولين دورا حاسما (...) فهم يُزوّدون الأفراد بالأسباب التي تجعلهم يؤمنون بإنتاجية مساهمتهم، ويحققون، انطلاقا من لعبهم دورَ الوسيط، تداخل المساهمات. إن موقفهم الحاسم مابين مختلف الجماعات يساعد على التواصل، كما يسمح بمراقبة استراتيجيات «التذكرة المجانية»، وبظهور تعاون مشروط» (بالم، 281). ويؤكد مؤلفون آخرون أن الفعل الجماعي يحمل في.../..

بدءا، ينبغي أن نلاحظ أن تحديد هوية الزعماء لايتم على المستوى المعياري، وذلك لأنهم لا يقومون بالضرورة بأدوار رسمية. فباستثناء الوظائف التي لها صلة بالإدارة المحلية (مْقَدْم واحد ومستشاران جماعيان)، فإن توزيع السلطة داخل الجماعة ليس له أي أساس مؤسساتي. ولم تلاحَظ أية وظيفة سلطوية مؤسساتية (رئيس الدوار مثلا) لدى هذه الجماعات. فكل شيء يحسَم، نظريا، داخل «الجَّماعة» حيث يلعب بعض أرباب الأسر، فعليا فقط، أدوار المنظِّمين. فضلا عن ذلك، وحسب الرهانات، لا تعرف الأفعال الجماعية دائما نفس الزعماء . فهؤلاء لا يتحددون إلا انطلاقا من أفعال ملموسة. وقد حاولنا، مثلا، معرفة أعضاء الوفد المنتدب أثناء النزاع، والأشخاص الذين بادروا إلى إعلان هذا النزاع وقيادته.

مثلما أن الفعل الجماعي لا يمكن اختزاله في تجميع لأفعال فردية، ما دامت هذه الأفعال غير موزَّعة بكيفية موحَّدة على جميع أعضاء الجماعة، فإن المصالح التي ينطوي عليها فعل ما، لا يمكن ردها إلى سلسلة من المصالح الفردية المتماثلة. ولقد سبق لأُلْسُنْ أن أكد على تَغَايُر المصالح والموارد ، بوصفه شرطا مشجعا على إنتاج أفعال وأشياء جماعية. « إن الجماعة التي يتوافرأعضاؤها على مصالح متغايرة، وعلى الرغبة في الحصول على ممتلكات ذات قيمة كبرى من حيث كُلفتها، لهي أقدر على الحصول عليها من جماعات أخرى لها نفس العدد من الأعضاء»(أُلْسُنْ، 68).

ومهما اختلفت المصطلحات المستعملة (التغاير، عدم التجانس، الاختلاف في المصالح والموارد)، فإنه علينا أن نأخذ بعين الاعتبار التمييز

طياته «الكتلة الحاسمة»، وهي «شريحة صغرى من السكان تختار إعطاء مساهمات كبرى للفعل الجماعي، بينما لاتعطي الأغلبية إلا القليل أو لا شيء. وهؤلاء الأفراد القلائل هم، بالضبط، الذين يبتعدون أكثر عن المعدَّل» (أوليفر وماروِيل وتيكسيرا، 524).

بين المصلحة المشتركة لجماعة معينة، وبين المصالح المتغايرة لأعضائها [2]. وسنحاول ربط مفهوم الزعامة بمفهوم تغاير المصالح والموارد، وذلك بغية تحليل ظهور الاعتراض على السلالة وما تلاه من نزاع.

نعتبر الجماعة المدروسة غير متجانسة، بمعنى أنها تضم أناسا تكتسي مصالحهم ومواردهم الموظَّفة في النزاع، أهمية بالغة. ونفترض أن هؤلاء الناس مستعدون لإعلان النزاع الجماعي وقيادته. إن عدم التجانس، بهذا المعنى، وما يترتب عنه من تمركز للعلائق الاجتماعية، أي تقاطبها نحو عدد محدود من الأفراد، تشكل شروطا أساسية لظهور التعاون واستمراره (أولفر وماروِيل وتيكسيرا، 542، 528-30). ومن هذا المنظور، فإننا نقصد بالفعل الجماعي الفعلَ الذي تعلنه وتقوده فئة من السكان محددة اجتماعيا، باسم جماعة ما، مع دعم معنوي ومادي محتمَل من أعضاء هذه الجماعة.

2- ظهور الاعتراض الجماعي

لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون الدعوة إلى الاعتراض صادرة عن أعيان أرمد، وهو الدوار الذي يقطنه الخدام. ففي هذا الدوار، اندلعت الخلافات الفردية الأولى مع المقدم. ويؤكد بعض المخبرين، في وصفهم للنزاع، على العداء («شركْنْ ديسْ لموحاشينا»)القائم بين المقدم والأعيان الذين يسمونهم بأسمائهم[3]. وترد، في الغالب، أربعة أسماء مجتمعةً (عمر آيت حزّم، أكَفايْ، أعْرابْ، الحاج إدْ منصور). هؤلاء الأشخاص، أساسا، هم الذين قاموا، إثرَ سوء التفاهم مع المقدم

2- يتحدث بودون وبورّيكو عن تباين مصالح المساهمين ومواردهم باعتباره شرطا يقوي من إمكان احتمال فعل جماعي معيَّن (بودون وبوريكو، 12). وقد ربط مؤلفون آخرون بين تغاير الموارد وبين ما يسمونه «الكتلة الحاسمة» (أوليفر ومارويل وتيكسيرا، 529 - 30).

3- إن العداء الفردي لا يفضي بالضرورة إلى نزاع اجتماعي. لكنه، بالمقابل، يمكن أن يشكل، في ظل بعض الشروط، عنصرا بشريا يدفع بعض الأفراد إلى تعبئة آخرين ضد خصومهم.

حول مدة التحكم في قرابين الموسم الذي كان دوار أرمد سينظمه، بتعميم النزاع على صعيد القبيلة كلها، وذلك عن طريق إشراك أعيان الدواوير المجاورة[4].

وقد اطلعنا، أثناء إنجاز دراسة حديثة (1990) عن إصلاح سواقي الري، على وثيقة هي عبارة عن لائحة تضم أسماء المستفيدين من استعمالها، وعدد الأراضي-المسقية بواسطة الساقية الواجب تهيئتها - وكذا المساهمات المطلوبة من كل فرد[5]. وتسمح لنا هذه اللائحة بالتعرف على مكانة زعماء أرمد بالنظر إلى الملكية العقارية. وسوف نقارنها بالمعطيات الواردة في بحث ميداني حول العائلة أنجزه عبد الله حمودي سنة 1982[6].

يملك عمر (الزعيم «أ»)العدد الأكبر من الأراضي (56 قطعة أرضية). وقد صرح هذا الشخص، حسب بحث 1982، بخمسين قطعة أرضية تقدر مساحتها ب 2.4 هكتار. أما أكَفاي وأعراب والحاج إد منصور (الزعماء «ب» و«ج» و«د»)، فيملكون على التوالي حوالي عشرين قطعة أرضية (1.3 هكتار تقريبا)، إضافة إلى أن الحاج إد منصور يملك بعض الأراضي في السهل. هذه الأرقام، التي قد تبدو غير ذات شأن، تكتسي أهمية قصوى في الجبل، ذلك أن معدل القطع الأرضية (في أرمد حسب

4- ينبغي أن ندقق أن هؤلاء الأشخاص القلائل يشكلون نواة «جْمَاعَاتْ» الدوار، الرسمية،... إلخ. ويتم إشراك أعضاء آخرين في الغالب، غير أن مساهماتهم تكون متقطعة، وحتى عندما يشاركون، كما لاحظنا، تكون مبادراتهم وتدخلاتهم وأوقات حديثهم عموما غير ذات قيمة.

5- يتعلق الأمر هنا فقط بالأراضي المسقية بواسطة «تاركا» واحدة («تاركًا والوُزْ»). غير أن هذه الأراضي تمثل أهم منطقة فلاحية. وفضلا عن ذلك، فإن الوحدة المختارة، أي القطعة الأرضية، لا تعطي فكرة ولو تقريبية عن المساحة الممتلكة. وقد تتفاوت مساحات القطع الأرضية من وحدة واحدة إلى ضعفها خمس مرات.

6- نتائج هذا البحث الميداني لم تنشر بعد.

لائحة 1990) يبلغ 13.5، بينما لا يتعدى معدل مساحتها 0.55 هكتار (بحث 1982)[7].

وبخصوص الضأن والماعز، فقط استطاع الزعيم «ب»، ورغم الجفاف الذي اجتاح البلاد في الثمانينيات، أن يملك القطيع الأكبر الذي لم يملكه أحد من قبل (300 رأس)، بينما توصل الزعماء الآخرون إلى امتلاك ما بين 50 و70 رأسا. ولم يكن يتجاوز الحجمُ المتوسط على صعيد الدوار 30 رأسا. أما بالنسبة للبقر، فإن الزعيم «أ»، المالك الأكبر للقطع الأرضية، كان الوحيد الذي يملك خمس بقرات، يليه الزعيم «ج» بأربع بقرات (بحث 1982).

لا ترمي هذه المؤشرات، المرتبطة بالأنشطة الاقتصادية التقليدية، إلا إلى إعطاء فكرة عن بعض موارد المنظمين. فأن يكون المرء مالكا كبيرا للأرض أو للماشية، فتلك ورقة رابحة ضرورية تمكنه من احتلال مكانة بين المنظمين. جميع الانتدابات التي رافقت مختلف الأفعال الجماعية، كانت تضم هؤلاء الأشخاص الأربعة. لكننا لا ننوي أن نستنتج من الوضع الاقتصادي للزعماء أدوارهم في الفعل الجماعي، وذلك لأن تلك الموارد ليس لها، بالضرورة، دور في هذا المشروع أو ذاك. فمن السهولة بمكان

7- وبُغية تعيين موقع ملكية الأرض والماشية داخل دوار أرمد، نقدم نتائج جرد شخصي لمعطيات بحث ميداني حول الأسرة أنجزه عبد الله حمودي:

الأراضي بالهكتار	عدد أرباب الأسر	النسبة المئوية
0		
0,5 -0,01	2	3,5
1-0,51	35	61,4
2-1,01	14	24,6
5-2,01	3	5,3
	3	5,3

الجدول 10: توزيع مساحات الأراضي المسقية (أرمد).

الضأن والماعز	عدد أرباب الأسر	النسبة المئوية
0	6	10,5
15-1	19	33,3
30-16	13	22,8
45-31	5	8,8
60-46	5	8,8
75-61	3	5,3
75+	6	10,5

الجدول 11: الضأن والماعز.

الأبقار	عدد أرباب الأسر	النسبة المئوية
0	2	3,5
1	25	44
2	20	35
3	4	7
4	5	8,8
5	1	1,8

الجدول 12: توزيع الأبقار (أرمد).

التعرف على أعضاء آخرين من الدوار لهُم، على صعيد الملكية، نفس المكانة التي يحتلها المنظمون، دون أن يساهموا مع ذلك، بشكل منتظم وحيوي، في الأفعال الجماعية.

يُفترَض في الشخص المنظِّم، فضلا عن الموارد المادية، أن تكون له مقومات ذاتية لا يوفرها الاغتناءُ[8]. فالزعيم «د» مستشار جماعي؛ ومن ثمة، فهو يعرف جيدا الوسط الإداري والسياسي الذي يلعب دورا حاسما في حل النزاعات. وهذا المورد النادر يسمح له بالتواجد المستمر بين المنظمين. إن الالتقاء بالسلطات المحلية، والتحدث إليهم بِلُغتهم، وإقناعهم...، أمرٌ غيرُ متاح لكل الأعيان، وبالأحرى لباقي أرباب الأسر.

هذا المستشار كان له دور حيوي منذ حوالي 15 سنة في نزاع مع القبيلة المجاورة، وكان ضمن «الجْماعة» التي أبرمت الميثاق الرعوي لسنة 1984. وهو كذلك الذي كان مكلَّفا بجمع حسابات الموسم سنة 1988 (يقوم هذا الدور على المحافظة على المال المحصَّل عليه من المزاد، وعلى الفصل في مصاريف الموسم، وخصوصا في شراء الذبيحة، وكذا على تقديم حساب ذلك إلى الجماعة). وقد تمرس الزعماء الأخرون على الفعل الجماعي. فالزعيم «ج» تكلف سنة 1985 بحسابات الموسم، بينما تكلف الزعيم «د» بجمع المساهمات المخصصة لتهيئة السواقي (فهو الذي كان يحتفظ بلائحة المستفيدين التي اطلعنا عليها).

وحسب البحث الذي تم إنجازه سنة 1982، كان فلاحو أرمد قد غرسوا 135 شجرة تفاح و111 شجرة كرز. وقد شكل إدخال هذه الأشجار تجديدا داخل دوار كانت تهيمن عليه أشجار الجوز. ومن المفيد أن نلاحظ أن منظمينا كانوا ضمن الأشخاص السبعة المجددين في الدوار. بل أكثر

8- تُعتبر الفصاحة البلاغية، على سبيل المثال، ورقة رابحة إضافية. هناك أعيانٌ لا يتوفرون على حس الجدال العلني. ولنسجل أن أحد المنظمين (الزعيم «أ») «رائِسْ» (شاعر)!!

من ذلك، كان الزعماء «أ» و«ج» و«د» يملكون 155 شجرة تفاح وشجرة كرز، أي63 % من الحصة الإجمالية[9]. ولقد كانت روح المبادرة لدى هؤلاء الزعماء تنصبُّ على الأنشطة الفلاحية، وهم أيضا فاعلون في التحولات الاقتصادية. ولا جدوى من إكثار الأمثلة هنا، ولنكتَفِ بالقول إن هناك حظوظا قوية للعثور، بين المنظمين، على رؤوس الدوار الأربعة.

وسنفهم جيدا لماذا أشعل النزاعَ، المنسوبَ إلى القبيلة كلها ، أعيانٌ من أرمد، إذا قاربنا هذا النزاع باعتباره سيرورة لها من الناحية الأمريقية بدايةٌ معينة، ويمكن بالتالي تحليله عبر عدة مراحل. فالمشاركات الفردية في الاعتراض الجماعي ليست متواقتة، بل متتالية. ونفترض أن تفسير الاعتراض لا يمكن أن يعطى دفعة واحدة، وأن اندلاعه لا يمكن مقاربته، بالضرورة، مثلما يقارَب تلاحق أحداثه أو نهايته. إن تحليل الاعتراض (وتحليل النزاع) عبر عدة مراحل يفرض نفسه للسبب التالي على الأقل: لا يشمل الاعتراض، في مختلف مراحله ، نفس الفاعلين ولا نفس التفاعلات.

وقد همت المرحلة الأولى من الاعتراض زعماء دوار واحد. من المحتمل أن يكون النزاع بين الجماعات، في بداياته، عبارة عن «معركة» بين بعض الأعيان. (استعمل أحد المخبرين، في وصف النزاع، كلمة «معركة»). وقد كان المقدم بدوره ينتمي إلى أعيان الجماعة، وكان يشارك، باعتباره زعيما للدوار، في جميع الأفعال التي ذكرناها سابقا. وكان واحدا من الأشخاص المنتدبين المكلفين بتسوية النزاع مع القبيلة المجاورة، بل إنه هو مَن يحتفظ بوثائق الاتفاقيات المبرَمة بين القبيلتين تحت رعاية السلطات المحلية، وهو الذي رافق المستشار الجماعي (غريمه القديم) لشراء ذبيحة 1988.

9- لم نعثر على جذاذة الزعيم «ب» من بين استمارات البحث الميداني الذي أنجز سنة 1982. والمعلومات الجزئية حوله مصدرُها البحوث التي أنجزناها فيما بعد.

الزعماء	القطع الأرضية	المساحة بالهكتار	الماشية الصغيرة	الأبقار	أشجار الجوز	أشجار التفاح والكرز
أ	56	2,4	50	5	66	100
ب	17	؟	300	؟	؟	؟
ج	15	1,2	50	4	30	25
د	18	1,3	67	2	50	30
معدل / دوار	13.5	0.55	29	1.8	22	4

الجدول 8: أملاك الزعماء ومكانتها في دوار أرمد.

لنذكر بأن المقدم يحتل مكانة وازنة داخل سلالته، وبأنه يحصل على نصف قرابين جماعته. وهكذا، فكلما اكتسى المقام أهمية أكثر واشتهر، كان المقدم يحصل لوحده على حصة الأسد. ومن السهل التعرف على طبيعة هذه الحصة: فإذا استثنينا الأسبوعين اللذين كانت تستفيد منهما القبيلة، فقد كان للمقدم الحق في القرابين المقدمة خلال نصف السنة. ويمكننا أن نتصور أن أعيان أرمد، الذين تنبهوا، بمناسبة دور دوارهم في التنظيم، إلى تزايد القرابين، لايمكن أن يظلوا مكتوفي الأيدي أمام وضعية الاغتناء المتزايد لواحد منهم. ثم إننا نتذكر أحد الأدلة الواضحة لعضو من الوفد المنتدب لم يَسْتَسِغ أن يستولي شخص واحد على مداخيل المقام.

لم يكن النزاع الموصوف باعتباره تعارضا بين القبيلة والسلالة، يهم، في المرحلة الأولى، سوى «رؤوس الدوار» و«رأس السلالة». فقد كانت القرابين تشكل الرهان المباشر الذي يخفي رهانا آخر لا يقل عنه واقعية، وهو رهان توازن الخيرات مابين الأعيان. ولم تكن دوافع الزعماء تشبه الدوافع المنسوبة لعامة الدوار. كان هؤلاء الزعماء يسعون، بطبيعة الحال، إلى التخفيف من مصاريف الموسم (المصلحة العامة)، والحد من اغتناء نظيرهم (المصلحة الخاصة).

وبُغية ضبط مختلف فترات التعبئة، نقدم بعض المعطيات المتصلة بأفعال جماعية أخرى تمت معاينتها لدى نفس الجماعة. الفعل الثاني الذي يعنينا (الفعل2)، يهم تهيئة ساقية (المسماة «تَارْكَا تْسِيلاَيْ») لدوار إمليل. وسيسمح لنا هذا الفعل، في سياق آخر، بتفحص أهمية تمركُز العلاقات الاجتماعية، ودور المنظمين في ظهور الفعل الجماعي.

بعد توزيع ذبيحة الموسم (1989/9/9)، أخبر المستشار الجماعي لإمليل (الذي كان عضوا في الوفد) الجماعةَ (المكونّة من حوالي 30 رب أسرة) بأن أشغال تهيئة «تاركَا تسيلاي» سيُشرع فيها الأسبوع الموالي. وأضاف مدقّقا أنه على الجماعة أن تكتفي بتوفير اليد العاملة، أما مواد البناء وأجرة أصحاب ورشة الأشغال (وهم أربعة)، فتتكلف بها الجماعة القروية لأسني. وأخيرا، طلب من «ثلث» الدوار أن يعبئ، بشكل تناوبي، 20 عاملا إلى أن تنتهي الأشغال. وقد اقترح أحد المتدخلين أن يتم تحديد «الثلث» الذي سيبدأ الأشغال، فيما رغب آخر في معرفة ما إذا كان ينبغي على الأسر أن تساهم في هذه الأشغال، بغض النظر عن حجم ملكيتها للأراضي. وبما أن الماء والأرض مترابطان محليا، فسيكون من المجحف، كما فُهم، وضعُ مختلف فئات المستعملين في نفس المستوى. وإذا كان المستشار الجماعي قد حسم بسرعة في السؤال الأول، بحيث قرر البدء بالثلث الأسفل (مدشر فِيمْلِيلْ)، فإن السؤال الثاني ظل معلقا. وقد دافع بعض الحاضرين عن فكرة المساهمة التناسبية، في حين اعتبر البعض الآخر أن إثارة مثل هذا السؤال قد تعقّد الإجراءات. وقد حاول المنظم تهدئة الحضور قائلا: « إذا ذهبتُ عند أحدهم، وطلبتُ منه أن يعطي ثلاثة عمال، أو ذهبت عند آخرين وطلبت منهم عاملا أو عاملين...، فلن يرفض أحد». وقد بدا أن تحديد حصص المستعملين ظل وقفا على ممثل الدوار. لكن، بعد مرور بضعة أسابيع (1989/10/26)، علمتُ أن حصص المستعملين

تحددت حسب عدد قطع الأراضي الممتلكة في إطار الأراضي الواجب إعدادها.

كان دور المستشار الجماعي رئيسيا في ظهور الفعل الجماعي. فقد كان الوحيد الذي يملك المعلومات المرتبطة بالأشياء الواجب إنتاجها، والوحيد الذي اقترح قواعد التعاون، والوحيد الذي أقام علاقات رسمية مع المحيط السياسي والإداري للدوار. ولتثمين دور زعيمنا، نلاحظ أن امزيك هو الدوار الوحيد الذي لم يَبْن بعدُ قنوات الري بالإسمنت المسلح. إن مستشار إمليل هو الذي يمثلهم، لكن هذا الأخير بدأ بتهيئة تجهيزات دوراه. ولا يعني هذا أن دوار امزيك يفتقر إلى الزعماء، فهم موجودون ويقودون باستمرار أفعالا جماعية. إن التهيئة لا ترتبط فقط بوجود منظمين، بل أيضا بموارد يمكن تهيئتها من طرف المنظمين، وخصوصا شبكة علاقاتهم بالمحيط السياسي. ولا يُتعبر منظمو امزيك ممثلين رسميين، وبالتالي ليست لهم إمكانية تقليص كلفة التهيئة التي تشكل عقبة كأداءَ في وجه التعبئة الجماعية.

3- تشكيل مجموعات المصلحة

التقى زعماء أرمد، أولا، بأعيان الدواريْن المجاورين[10]، الذين شاركوا في الاعتراض، رغم أنهم لم يبادروا بإشعال فتيله. وقد تجلى انخراطهم فيه بشكل سريع في تكوين الوفد القبلي المكلف بتسوية النزاع. ولم يسجَّل

10- تعرفنا على زعماء دواري إمليل وامزيك الذين قادوا الاعتراض ضد الخدام، والذين كانوا ينتمون إلى الوفد المنتدب. وحتى لا نشحن النص، نكتفي بعرض خاصياتهم الرئيسية من خلال بعض الأمثلة. والخاصية الأولى، التي سبق أن أكدنا عليها، هي كونهم يلعبون دور المنظم في العديد من الأفعال الجماعية.

الزعيم «هـ» (إمليل): احسين بن عمر، مستشار جماعي لإمليل وامزيك. تكلف بحسابات موسم 1989. وقد لعب مؤخرا دورا أساسيا في تدبير قنوات الري بدواره.

الزعيم «و» (إمليل): ازيّام، يملك مقهى وفندقا متواضعين بمركز إمليل الصغير. وهو كذلك «لأَمِينْ» أصحاب البغال بدواره (أي أمينهم). يرتكز دوره على تنظيم المهنة، وذلك عبر تطبيق لقانون../..

أي امتناع على مستوى القبيلة كلها. وبعد مضي اثنتا عشرة سنة، يرى أعضاء الوفد المستجوبون أن المقام ينتمي إلى الدواوير الثلاثة، وأن هذه الوحْدة في الممتلكات تفرض وحدة في الفعل.

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا التضامن بين أعيان الدواوير الثلاثة، ليس بالأمر البديهي، إذ لم يتم تجديده، بعد ذلك ببضع سنوات، بمناسبة النزاع الرعوي مع القبيلة المجاورة. وتُبرِز المقارنةُ التي نفترحها أن اندماج الدواوير داخل البنيات الجماعية (الوفد، القبيلة)، أو، بعبارة أخرى، انصهارها في مستوى أعلى، لا يتم بصورة آلية بفضل تضامن قبلي ناتج عن موقع الجماعات داخل البنية الانقسامية. ولنلاحظ أنه من المفارقات أن التعبئة ضد خطر خارجي معين تبُوء بالفشل، بينما تنجح ضد خصم ينتمي إلى نفس القبيلة. وسوف نرى أن الأمر يتعلق بمفارقة صورية. ولننظر الآن بإيجاز في أسباب نجاح فعل زعماء أرمد، الذي ضم باقي أعيان القبيلة في حالة معينة، و في أسباب إخفاقه في حالة أخرى.

المتعلق بدور كل واحد من أصحاب البغال («تاوالا»)، بالخصوص. كما ساعد المستشار الجماعي في جمع المساهمات المخصصة للتهيئة المائية المشار إليها سابقا. وفي موسم 1987، كان في مقدمة موكب الموسم ماسكا بيد غريمه القديم المقدم.

الزعيم «ز» (إمليل): الحاج ابراهيم، صنع نجاحه، شأنه شأن الزعيم السابق، خارج القطاع الفلاحي. فقد استفاد العديد من السكان من التطور الذي عرفه قطاع السياحة الجبلية. وزاول الحاج ابراهيم مهنة مرشد سياحي منذ سن مبكرة، وأصبح حارسا لمأوى نادي متسلقي الجبال الفرنسي الذي تم بناؤه بإمليل. وهو مَن كان يحتفظ بمفتاح صندوق الولي، عندما كان الدوار المنظم يتحكم في الذبائح بصفة مباشرة.

الزعيم «ح» (إمزيك): أزدور، كان مستشارا جماعيا إثر الانتخابات البلدية الأولى بالمغرب سنة 1963. حاليا هو «لأمِينْ» أصحاب البغال بامزيك. وقد لاحظناه مرارا مشغولا بالمهام التنظيمية: في سنة 1987، كان واحدا من الأشخاص الثلاثة الذين اشتروا الذبيحة وتكلفوا بحسابات الموسم. وخلال احتفالات «المعروف» بدوار امزيك (معروف تِيمَزْكيدَانْ أوزُرُو) سنة 1990 ، قام بتنظيم المزاد وتسجيل أسماء المشترين (الذين لن يسددوا ما بذمتهم إلا السنة الموالية). وهو الذي احتفظ بالسجل -«الرسم») المشتمل على أسماء المُدانين.

الزعيم «ط» (إمليل): محمد بن عمر إسوكتان، ساهم في التنظيم المالي للتهيئة المائية لتاركًا تسيلاي (1990).

يرتبط الفعل الثالث (الفعل الجماعي 3) بنزاع قبلي يتعلق رهانه بتنظيم عملية عبور أحد المراعي بأعلى الجبل يطلق عليه اسم «إسْكَانْ نْواكُونْسْ». يوجد هذا المسار بأراضي آيت ميزان، غير أنه يُستغل، بشكل دوري، من طرف جماعة تنتمي لآيتْ تيفْنوتْ (أنميتْرْ). لا أحد من آيت ميزان يشك في أقدمية هذا الحق في الاستعمال. ويُروى أن الجماعة المجاورة استعطفت الولي ابراهيم أوناصر (المدفون بأزّادْنْ) كي يعطيها مراعي إضافية أخرى لدى آيت ميزان الذين سمحوا لهم باستعمال أحد مراعيهم لمدة أسبوعين. وما يزال بعض المخبرين يتذكرون أنه قبل كل انتجاع صيفي، كان يأتي ممثلو الجماعة المجاورة إلى أرمد (الدوار الأقرب إلى القبيلة المجاورة)، ويقدّمون الهدايا إلى القبيلة مقابل تجديد الرخصة. في السابق، يقولون، لم يكن مربو الماشية يتجرؤون على تجاوز الآجال التي حددها الولي؛ إلا أنهم شرعوا، خلال فترة الاستعمار، في تمديد فترة إقامتهم. وكانوا يستخدمون سلطة القايد الكَلاوي المشهور، الذي كانت له عندهم عدة قطعان من الماشية، لتهديد أصحاب المراعي. وبعد الحصول على الاستقلال، طالب سكان آيت ميزان بالعودة إلى الإقامة التقليدية المحدَّدة في أسبوعين. ونشبت خلافاتٌ ومواجهات بين الرعاة وبين مربي الماشية من الجماعتين معا. وفي سنة 1962، وقّع المستشارون الجماعيون والأعيان المثلون للجماعتين المتنازعتين اتفاقا يحدد الإقامة في شهر يوليوز، وذلك تحت إشراف قائديْ الجماعتين. لكن كل هذه الجهود لم تضع حدا للنزاع، إذ لم تتوقف ردود الفعل العدائية بينهما. وفي ماي 1989، كانت هناك محاولة أخرى بتَاحَنَّاوْتْ، حيث قام قياد الجماعات المتصارعة وممثلوهم بمراجعة مدة الإقامة. وبما أن الأمر يتعلق بمرعى موجود في منطقة مرتفعة، فقد فرض المستعملون تمديد الانتجاع لمدة أسبوعين. وفي الصيف الموالي، تم خرق الاتفاق من جديد: يوم 9 شتنبر، كانت قطعان الماشية ما

تزال في المرعى وتم تبرير هذا التأخر بكونهم لم يتمكنوا، بسبب الثلوج التي تعوق الطريق، من الصعود في التاريخ المتفق عليه. وفي 1989/8/8، أبرمت اتفاقيةٌ أخرى بين القبيلتين تقضي بتأخير الصعود للرعي في الجبل، وأصبح الانتجاع هذه المرة يتم خلال شهر غشت.

وبما أن آيت ميزان يعتبرون المراعي مِلكية قبلية، فإنه من واجب الدواوير الثلاثة حمايتها. وكما هو الشأن بالنسبة للاعتراض الجماعي المدروس سابقا، فإن أيَّ فعل يتم على صعيد القبيلة يفترض تمثيلية الدواوير الثلاثة واقتسام النفقات. والحال أنه خلال تسوية النزاع الرعوي، لم تكن الجماعة (اجْماعْتْ)، التي من المفروض أنها تمثل القبيلة كلها، تتكون في الغالب سوى من زعماء دوار أرمد. بل أكثر من ذلك، فهذا الدوار هو الذي كان يتحمل القسط الأوفر من النفقات (الإجراءات الإدارية، تنقلات الممثلين،...). وكان مربو الماشية بهذا الدوار يساهمون لوحدهم بشكل منتظم، حسب رؤوس الأغنام والماعز التي يملكونها. ومؤخرا (شتاء 1989، حددت جماعةُ الدوار المساهمات في خمسة دراهم للرأس.

وقد آخذ بعض أعيان أرمد الجماعات المجاورة على كونها لم تُدعمهم بما فيه الكفاية في النزاع، كما استهجن زعماء إمليل وامزيك، بدورهم، سلوك نظرائهم من أرمد الذين يتصرفون لوحدهم، ويبالغون في أخذ المبادرة: «إنهم يذهبون عند القايد دون استشارتنا... لقد ذهب ممثل أرمد (مقدم الولي) بمفرده ليسحب نسخة من الاتفاقية (المبرمة مع القبيلة المجاورة)، مع أنها، يشرح أحد المستشارين السابقين من امزيك، تهم القبيلة ككل. لقد كان ينبغي أن يذهب ثلاثة ممثلين على الأقل (ممثل عن كل دوار) لسحبها». كما آخذهم آخرون على كونهم تصرفوا لوحدهم في أموال الغرامات التي أداها المخالفون للعقد الرعوي القبلي لسنة 1984. وقد صرفها دوار أرمد في تمويل تسوية النزاع بين القبيلتين.

وقد عبّر أعيان وسكان إمليل وامزيك المستجوبين عن لامبالاتهم إزاء النزاع، قائلين إن مراعيهم الصيفية (العْزِيبْ) متباينة. وبالفعل، فقد أشرنا إلى أنه، إذا كانت ملكية المراعي الانتجاعية تعتبر ملكيةً للقبيلة، فإن استغلالها يقتصر على الدوار. فالمرعى موضوع النزاع، حسب سكان إمليل وامزيك، يستغله مربو ماشية أرمد. ومن ثمة، فأن يُحلَّ النزاع لصالحهم أو ضدهم، فليس لذلك آثار على مراعيهم.

نستنتج من المقارنة بين النزاعين ضرورةَ الانتباه إلى التقييم الذي يصدره الفاعلون عن مصالحهم، وعن الكلفات والأرباح الفردية المنتظرة من مساهماتهم في الفعل الجماعي، دون أن يتجاهل المرء، بشكل قبْلي، الحالات التي يتغلب فيها التضامن القبلي على الاعتبارات النفعية. وقد كنا متنبهين إلى هذا النوع من الفعل. فلا يتعلق الأمر، إذن، بحكم نظري مسبق. إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة لايمكن أن تكون مطلقة، بل هي بالأحرى ذات طبيعة أمبريقية. نلاحظ أن الفعل ضد القبيلة المجاورة، والذي يعتبره السكان فعلا قبليا قبل كل شيء، قام به في الواقع دوار واحد. بل إن «جماعة» هذا الدوار تحصر المساهمات الجماعية في مالكي الماشية، أما أولئك الذين لا يملكونها فغير مدعوين للمساهمة، بحجة التضامن الذي يزعم أنه يولد بصفة آلية كلما أحدق بالجماعة خطر خارجي. بل أكثر من ذلك، بما أن الانتجاع لا يهم الماشية الكبرى، فإن هذه الأخيرة لا تؤخذ بعين الاعتبار عند تحديد المساهمات الفردية. أخيرا، وهذا مظهر في أقصى الدقة في تحديد المساهمات، لا يضع القانونُ المحلي في نفس المرتبة جميع مربي الماشية، فكل واحد يساهم حسب حجم قطيع ماشيته.

لن تكون الأرباح المنتظرة، بعد فض النزاع، متساوية بين الجميع. فهل ننتظر من مربي الماشية، إذن، أن يساهموا في مشروع يجني ثماره الآخرون،

وإن كانوا ينتمون إلى نفس القبيلة أو الدوار؟ لا يتعلق الأمر هنا بحالة معزولة، فاستنتاجاتنا تصدُق أيضا على الأفعال الجماعية الاعتيادية، مثل تطهير شبكة الري وصيانتها (الفعل الجماعي 4). يستغل الدواران امزيك وإمليل معا شبكة الري («تَازْكَا واكَانْ»)، لكن صيانتها يقوم بها مستعملو امزيك فقط. إن العلاقات بين الدوارين هي نفسها التي نجدها قائمة، بشكل عام، بين الجماعات الموجودة في المنبع والجماعات الموجودة في المصبّ. فسدُّ تحويل المياه بُني على نهر آيت ميزان في مستوى أرمد. وقبل أن تصل «تَازْكَا» (الساقية) إلى أراضي امزيك، عليها أن تَعْبُر أراضي إمليل (مدشر أشايْنْ ومدشر فيمليل). ومن ثمة، فاستفادة مستعملي إمليل من الماء، بفضل حق المرور، لا يُلزمهم بالمشاركة في التعبئة الجماعية من أجل صيانة الشبكة. وهذا «الإحجام»، لجزء معين من المستعملين، عن المشاركة في شيء جماعي يهمهم، بعيدٌ عن النموذج المطبَّق في الغالب في الجماعات الاجتماعية القروية، الذي يخضع فيه الفعلُ لقيَم تقليدية (غير عقلانية)، مثل التكافل والتضامن بين الجماعات.

لنعدُ إلى النزاع المركزي في دراستنا. قمنا بتحليل الكيفية التي أخذ بها زعماء أرمد على عاتقهم تعميم النزاع وتوسيع الفعل الجماعي. وبالفعل، فقد ارتكزت المرحلة الثانية على جميع الإجراءات الهادفة إلى إدماج أكبر عدد ممكن من أرباب الأسر في عملية الاعتراض، وخلال هذه المرحلة تكونّت مجموعة المصلحة. تُدقِّقُ نظريات النزاع الاجتماعي والفعل الجماعي في الشروط التي «تتوصل فيها شبه مجموعات إلى تشكيل مجموعات المصلحة» (دارندورف، 186). وفي الحالة التي تهمنا، يتعلق الأمر بمجموعات التقت سابقا حول بعض المصالح الظاهرة والدائمة التي هي سبب وجود تجمعها. لكن هناك مصالح أخرى واردة تنتظم حولها أفعال محدَّدة، غير أنها تظل مستترة. ومن هنا ينبغي أن نصوغ سؤالنا على

الشكل التالي: ما هي الشروط التي تصبح فيها مجموعات واقعية ومنظَّمة تجاه مصالح كامنة مجموعات ذات مصلحة؟

تشكل الدواوير، قبل النزاع، وخصوصا قبل مبادرة الزعماء، بصفتها جماعة منظَّمة من أرباب الأسر، مجموعات مصلحة تلتقي حول أنشطة اجتماعية واقتصادية دائمة. أما أن تصبح مجموعة المصلحة ملتقية حول الحصول على أشياء جماعية جديدة، وخصوصا حول مراجعة قواعد توزيع الذبائح، فذلك يفترض شروطا مرتبطة بالبنيات الاجتماعية وبالمحيط السياسي. غير أن المنظمين هم الفاعلون الديناميون في هذا التحول. فبفضل فعلهم أصبحت المصالح الكامنة مصالح ظاهرة. وفي هذا الصدد سنحلل العوائق المحتملة التي تعترض تشكيل مجموعات المصلحة، وهي عوائق يجب أن يواجهها المنظمون لبدء التعاون والمحافظة عليه. وإذا كان نجاح المرحلة الأولى مرتبطا باستراتيجيات الزعماء، وبالعلاقات التي يقيمونها، فإن نجاح المرحلة اللاحقة، التي تعرف تعبئة أعضاء الجماعة، يرتبط أكثر بالعلاقات بين أعضاء الجماعة وبين زعمائهم.

لم يواجه مشاركة أرباب الأسر، أثناء الاعتراض، أي عائق. فقد تم الانخراط في قضية القبيلة، وتمت المساهمة في تمويل المشروع الجماعي، بدون أية مشاكل. وهكذا، سنكون مضطرين من أجل تفحص عوائق التعاون، للعودة مرة أخرى إلى الفعل الجماعي المتعلق بالتهيئة المائية. وقد سمح لنا الحضور مع الجماعة بالتعرف، عن كثب، على المفاوضات التي جرت بين فاعلين لهم مصالح متضاربة. ولنذكّر أن بعض الحاضرين رفضوا اقتراح المنظم (اللجوء إلى التقسيم الثلاثي بوصفة إطارا للتعبئة).

ولفهم رفض اقتراح الزعيم؛ أي لفهم فشل القاعدة الأولى للتعاون، كان يلزم معرفة أهمية الأثلاث بترابط مع القطع الأرضية التي يملكها أعضاؤها. والثلث المحظوظ أكثر هو الذي ينتمي إليه المنظم («تاركَا إمولا»).

الأثلاث	عدد المستعملين	عدد القطع الأرضية	المعدل حسب المستعمِل
تاركًا إمولا	14	102	7,2
فيمليل	12	69	5,7
أشاين	19	68	3,5

الجدول 9: ملكية القطع الأرضية حسب الثلث، دوار إمليل (أرض مسقية بواسطة «تاركًا تسيلاي»).

لقد تم رفض اقتراح المنظم لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين الأرباح المنتظرة والمساهمات الفردية. وقد لاحظ أحد المستعملين من فِيمْلِيلْ أن «الأثلاث ستتحمل نفس النفقات، مع أن مجموعة من سكان فِيمْلِيلْ لايملكون قطعا أرضية (تروى من الساقية التي يجب تهيئتها)»، أي أن مجموعة من المستعملين الذين ليس لهم نفس العدد من الأراضي، سينجزون نفس العدد من أيام العمل. ولهذا فرض بعضُ المالكين الصغار على المنظِّم تطبيق تقسيم تناسبي للمساهمات. وكانت الوحدة المختارة هي «أَصْدَرْ» (آخر قناة تربط شبكة الساقية بالحقل). فمقابل كل قناة مائية يتم استغلالها، ينبغي أن يعطي المستعمل يوما واحدا من العمل، أو 25 درهما. ويخصَّص المال المحصل عليه لجلب بعض العمال من الدوار[11].

وهناك مشكل آخر أثاره المستعملون الذين يملكون أشجار الجوز ومروجاً في أسفل المساحات المزروعة [12]. فالأمر يتعلق ببناء جزء من الساقية الموجود في هذه الجهة من الأراضي بالإسمنت المسلح. وعملية البناء بالإسمنت المسلح ستحرم بعض المستعملين من الاستفادة من الماء الضائع

11- لقد كانت الحصص، بخصوص تهيئة تاركًا الموجودة بأرمد (تاركًا والوز)، كذلك محددة حسب القنوات المستغلة. والاختلاف الوحيد مع إمليل كان يتمثل في أنه على المستعملين أن يوفروا، بالإضافة إلى مساهماتهم المالية (عدد القنوات ×2,5 درهم)، اليد العاملة الضرورية للتهئية. وفي هذه الحالة الأخيرة، لايتم تبني مبدأ التساوي التناسبي؛ فعلى كل مستعمل أن يعمل نفس عدد الأيام بغض النظر عن حجم ملكيته العقارية.

12- «أَكَدال» قطعة أرضية خصوصية مسقية، لكنها غير محروثة. ويخصَّص عشبها للماشية. كما تعني هذه الكلمة، في العديد من مناطق المغرب، «حماية المرعى».

والمتسرب، وهو ماء ضروري لسقي الفلاحة. وقد فرض هؤلاء المستعملون أن يتم إعداد بعض المنافذ في الساقية المبنية كي تتسرب منها نفس الكمية من الماء التي كانت تتسرب سابقا. وبدون هذا الاتفاق، وهو القاعدة الثانية للتعاون، لم يكن ليساهم العديد من المستعملين في الفعل الجماعي.

ترتبط المساهمات الفردية باستراتيجيات أعضاء جماعة معينة إزاء الخيرات التي ينبغي إنتاجها. فعندما تكون هذه الاستراتيجيات متباينة أو متناقضة، فإن نجاح التعبئة يقوم على أشكال التفاوض والاتفاق التي ينشئها الفاعلون بخصوص قواعد التعاون. كما يشكل التفاوض والمباومات آليات اجتماعية أساسية تسهم في دمج المصالح والاستراتيجيات المتناقضة. وفيما يخص الفعل ضد السلالة، كانت مصالح الزعماء ومصالح الجماعة متباينة، لكنها كانت متقاربة بخصوص الخيرات التي ستنتج (تعديل قواعد التوزيع). لهذا السبب، فيما يبدو، لم تجْرِ أية مفاوضات بشأن قواعد التعاون.

ولقد أشرنا إلى أن السياقات التي يتغلب فيها الإخلاص وثقافة التضامن لا يمكن إغفالها عندما يتعلق الأمر بمجتمع يقوم على علاقات اجتماعية يومية. وقد لاحظنا حالات لايمكن أن يفكر فيها المرءُ أخلاقيا في الامتناع الفردي (المساهمات في التضحيات الجماعية وفي تسيير المسجد... إلخ). لكننا وقفنا أيضا على حالات أخرى يرفض فيها أعضاء جماعة ما التعاون، بل إنهم يحتجون على الفعل الجماعي معتقدين أنه يمس بمصالحهم الفردية.

بعد نجاح الاعتراض الجماعي، ظل أعضاء القبيلة متضامنين، إذ لم يسجَّل أي امتناع أو تشكيك في الاعتراض. فبعد اجتماع الأفعال الفردية داخل البنيات الاجتماعية، يمكن أن يجري تفككها. كانت هذه هي حالة الميثاق الرعوي المبرم بين الدواوير الثلاثة سنة 1984. لقد كان هذا الميثاق مؤقتا، إذ قام العديد من مربي الماشية خلال السنة الموالية بخرق المنع

الذي فرضه الميثاق، وبالاعتراض عليه، وأدى هذا الاعتراض إلى إلغائه. فبعد تجربة سنة، انتبه بعض مربي الماشية هؤلاء إلى صرامة الجدول الزمني للانتجاع الذي يفرضه الميثاق، فيما رأى البعض الآخر أن هذا الجدول قلص بشكل ملحوظ المراعي الصيفية التي كانوا يستغلونها. غير أن الفعل الأكثر تصلبا صدر عن مربي الماشية الذين رفضوا حتى تطبيق الانتجاع، وقرروا ترك قطعان ما شيتهم بالقرب من الدواوير، أي بالمراعي التي يمنعها الميثاق. إن الانتجاع الإجباري، إذن، لم يكن يرضي بعض المربين لعدة أسباب. وتكشف دراسة أوضاع المعترضين عن العوائق التي كانت تحول دون تنقل قطعان الماشية (الحجم المتواضع للأسرة، غياب رعاة مأجورين). وقد كان رفض الإنتاج، في نظر مربين آخرين، يعود بالأحرى إلى الرغبة في الحفاظ على السماد الضروري للفلاحة الكثيفة. ويُشكل روث الماعز والضأن سماداً عضويا ذا أهمية بالغة في الإنتاج لضمان حرارة كافية للحقول خلال الفصول الباردة في الجبل. وبالفعل، فإن الابتعاد عن منتجعات الصيف يشكل عائقا أمام المنتجعين لنقل السماد إلى الدوار. لهذه الأسباب قام مربو الماشية، الذين كانوا يرفضون الانتجاع، بالاعتراض وطالبوا السلطات المحلية بإلغاء الميثاق.

لقد كان السببُ في تفكك الفعل الجماعي، الذي ترجمه إلغاء الميثاق الرعوي، يعود إلى وجود مصالح واستراتيجيات متناقضة. غير أنه، وكما هو الشأن بالنسبة للمصالح المشتركة، التي سبق أن أوضحنا بأنها غير كافية وحدها لتفسير التعبئة الجماعية، فإن ظهور مصالح متضاربة غيرُ كافٍ لتفسير تفكك الفعل الجماعي. فلا يمكن إغفال الوضع الاجتماعي للمعترضين، إنهم مربو ماشية كبار: يملك «متزعمهم» أكبر قطيع ماشية في الدوار (امزيك)، وهو أول من باع السماد للفلاحين (ولم يكن السماد قبل ذلك التاريخ بمثابة بضاعة) (رشيق، 1990).

4 - الزعماء والمحيط السياسي

ليس المحيط فقط مجموعة من الشروط أو العوامل الخارجية التي تشجع على ظهور فعل جماعي معين، أو تحدٌّ منه، بل قد يشمل كذلك فاعلين خارجين عن الجماعة الفاعلة يحتكٌ بهم أعضاؤها، وبصفة خاصة زعماؤها. وفي الحالة التي تهمنا، تهيمن على هذا المحيط الإدارة المحلية، وخصوصا ممثلو وزارة الداخلية. فالقايد هو الذي يحدد الوقت الملائم للعديد من الأفعال الجماعية، وكان تدخُّله ضروريا لإخراج الميثاق الرعوي، مثلا، إلى حيز الوجود. وبالإمكان، مبدئيا، إجهاض فعل ما بمجرد قرار للسلطات المحلية التي لها وحدها صلاحية الحكم على ظروفه السياسية. وبما أن السلطات يرتبط مبدأ فعلها بالمحافظة على الوضع القائم، فمن المحتمل جدا أن تلغي أيَّ مشروع ينطوي على إمكان النزاع أو العنف.

وتشكل شبكات العلاقات مابين الزعماء وممثلي الإدارة المحلية مورداً أساسيا يؤثر على علاقات القوة بين الجماعات المتنازعة. ففي بداية فعلهم ضد السلالة، قام أعضاء الوفد بالالتقاء بشيخ القبيلة محاولين إيجاد حل لايتعدى إطار القبيلة. وأول من لجأ إلى القايد هو المقدم؛ وأمام سلبية القايد، طلب زعماء القبيلة تدخل رئيس المجلس البلدي الذي لعب، بشهادة الزعماء والمقدم نفسه، دوراً حاسما في تسوية النزاع. ويفسر هؤلاء سببَ انحياز الرئيس للقبيلة بعداءٍ قديم يعود إلى الانتخابات التشريعية (1963). كان المقدم قد ساند المرشح المنافس لرئيس المجلس البلدي الحالي. «بِأسْني تفوَّق فلاح متوسط (30 هكتارا) مُوالٍ لحزب الاستقلال على «شيخ» قديم للاستعمار، وهو فلاح ومربي ماشية لايستهان به، فضلا عن امتلاكه لعقارات بمدينتي َمراكش والدار البيضاء» (لوفو، 121).

وقد أثر المحيط السياسي كذلك، بل حسم في فض النزاع القائم بين المدافعين عن الميثاق الرعوي وبين المعترضين. وفي هذه الحالة، كما في

الحالة السابقة، ينفلت أمر إلغاء عُرف قانوني (ميثاق الرعي أو قاعدة توزيع الذبيحة) من الجماعات المتنازعة. إن هذا القرار يعود، في نهاية المطاف، إلى ممثلي السلطات المحلية. ومثلما هو الحال في هذا السياق الذي ندرسه، وفي السياق القروي عموما، فكل مبادرة تحتمل العنف يكون من المرجح جدا إبعادها. وحفاظا على وضعيته، لم يكن بإمكان القايد الموافقة على ميثاق رعوي قد يزرع البلبلة. فمن مصلحته، إذن، ومن مصلحة المعترضين، رغم اختلاف دوافعهم، إنهاء الفعل الجماعي.

لقد سمح لنا الربط بين الوضعية الجديدة التي أفرزتها التحولات الخارجية والمحيط السياسي والشروط البنيوية، وبين دينامية الفاعلين، بتفسير الاعتراض والنزاع الاجتماعي المترتب عنه. وأي غياب لأحد هذه العناصر، في حالتنا هاته، يمكن أن يقلل من احتمال الاعتراض. غير أن هذه العناصر ليس لها نفس الأهمية، فالشروط البنيوية والسياقية لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة فعل معين ينجزه فاعلون محدَّدون على الصعيد الاجتماعي. وقد سمح لنا التعرف على الاستراتيجيات الفردية، وإعادة بناء السيرورات الفعلية للتعاون أو للاعتراض، بالإجابة عن سؤال أساسي مرتبط بمراكمة أفعال فردية داخل بنيات جماعية. فداخل جماعة تتضارب فيها مصالح أعضائها ومواردهم، يُعتبر فعلُ المنظِّمين من أجل دمج مختلف المساهمات الفردية مركزيا.

الفصل الخامس

الذبيحة

درسنا، لحد الآن، المرحلة الإعدادية للموسم التي يطغى خلالها التنظيم السياسي على الطقوسي. وقد آن الأوان لتفحُّص هذا البعد الطقوسي، دون أن نتجاهل مختلف علاقاته بالبنية، وبدينامية الجماعة، وبالسياق المحلي الذي سبق تحليله. ولتحقيق ذلك، سنقوم بوصف ذبيحتين جماعيتين : ذبيحة الموسم، وذبيحة تدشين الحرث.

1- الموسم

لانملك، بخصوص هذا الموسم، سوى النزر القليل من المعلومات الأولية. «ينظَّم كل سنة، وكأن الأمر يتعلق بولي أورتودوكسي، موسمٌ يأتي الناس لزيارته من كل جهات «الكندافي»، وهي قبائل مجاورة للمجموعة المدروسة، بل وحتى من المناطق النائية. يتم خلال هذا الموسم، الذي ينعقد في «الصْمَايْم»، أي في فترة القيظ، ذبحُ الدجاج، أو ذبح خروف، وأحيانا ثور أسود، داخل مقام الولي «العفريت» (الروح الشريرة). ها هو، إذن، نموذج من تقديس الكهوف أضفيَ عليه الطابع الإسلامي منذ عهد قريب...» (دوتّى، 1914، 91). وقد أورد ويسترمارك بدوره وصفا موجزا أمدّه به أحد مخبريه:«قيل لي إن هناك عفاريت تقطن الجبال العالية بالأطلس الكبير، وإن لدى سكان آيت ميزان، الذين يشكلون جزءا من قبيلة إفيغايْن، يوجد كهفٌ هو مقامُ سيدي شمهروش سلطان «الجْنونْ».

وتقوم القبائل المجاورة كل عام بذبح ثور أسود. وهذه الذبيحة تحمل العفاريت على الخروج من الكهف، وعلى شرب الدم، والرقص، والتكهن بما سيقع خلال السنة، والناس ينصتون إلى ما يقولونه» (ويسترمارك، 1968،ج1،283).

ينبغي أن نسجل أن الموسم لم ينعقد خلال فترة القيظ، بل بعد ذلك بأيام قليلة. نعرف أن «الصمايم» فترة تدوم أربعين يوما تمتد من 12 يوليوز إلى 20 غشت (ويسترمارك، ج1، 206 وما بعدها؛ لاوست، 1920 ، ص. 187). والحال أن الموسم ينبغي أن ينعقد يوم الخميس الموالي ليوم 22 غشت (حسب الروزنامة الفلاحية)، أي خلال الأسبوع الأول من شتنبر (حسب الروزنامة الميلادية). وفيما يلي التواريخ الفعلية للمواسم التي عايناها:

- الخميس 23 غشت 1985 (5 شتنبر).
- الخميس 21 غشت 1987 (3 شتنبر).
- الخميس 26 غشت 1988 (8 شتنبر).
- الخميس 25 غشت 1989 (7 شتنبر).

مبدئيا، يبدأ الموسم يوم الخميس، وهو يوم الذبيحة، ويُختتم يوم السبت الموالي بتوزيع الذبيحة. إلا أن بعض التجار يصلون يوم الثلاثاء مساء. وحسب بعض المخبرين، فإن الموسم ينعقد ما بين سوقين اثنين (وهما عبارة عن سوقين محليين أسبوعيين تزورهما الجماعة المدروسة): سوق يوم الثلاثاء بتاحناوْتْ (على بعد 30 كلم)، وسوق يوم السبت بأسني (على بعد 14 كلم). فالموسم، من هذا المنظور، يندرج عمليا في إطار جدول الأسواق المحلية. ولأسباب عملية، لها صلة بتواجد المقام بمنطقة بعيدة، ينعقد الموسم بالقرب من أرمد، أما السوق فيقام بمكان اسمه

«إِسْوالْ» (وهي كلمة تعني «الأرض الحرة»، أي التي لا يملكها أحد) يوجد أمام الدوار وغير بعيد من المكان تُهدى فيه الذبيحة[1].

تتم الذبيحة يوم الخميس، وهذا الشرط الطقوسي ضروري بالنسبة لِبَاقِي الذبائح الجماعية المهداة إلى الولي. ونُذكّر أن الرواية الشفهية والطقس يُعدّان، في هذا السياق، صدى لمعرفة عربية إسلامية قديمة. ونتذكر أن كتب السحر العربية توصي باللجوء إلى واحد من ملوك الجن السبعة، بحسب أيام الأسبوع؛ وأن يوم الخميس هو اليوم الذي يتداول فيه شمهروش على السلطة. وهناك شروط أخرى ينبغي أن تتحقق، وهي شروط ترتبط بجنس الذبيحة ولونها: الولي يفرض بقرة سوداء («تُمُوكَّايْنْت تِيظِيليتْ»). وخلال المواسم الخمسة الأخيرة (1985- 1989)، تم خرق هذه القاعدة مرة واحدة من طرف دوار امزيك الذي ذبح ثوراً أبيض (1987). ويؤكد الناس أنها المرة الوحيدة التي قُدِّمت فيها ذبيحة ذكر إلى الولي. وتُعتبر التفسيرات التي قدمها أعضاء هذا القرية، الواعين بخروجهم عن المعيار، تفسيرات تقنية وطقوسية في الوقت ذاته. أولا، لم يتمكن الأشخاص الثلاثة، المكلفون بشراء الذبيحة، من العثور على بقرة جيدة. ثم إن فقيه الدوار أكد لهم، برجوعه إلى المعايير الإسلامية المتعلقة بالأضحية، أن الذبيحة الذكر أفضل من الأنثى. ويظن البعض أن لحم الثور أفضل من لحم البقرة، رغم إدراكهم أن ذبح البقرة يسمح للعائلات بالحصول على نصيب أكبر أثناء توزيعها. ويقولون إن لحم الدابة التي وَضَعتْ لايكون لذيذا، ويستدلون على هذا بالفرق بين الشاة والخروف. كان على المنظّمين أن يختاروا ما بين الذبيحة التي يفرضها الولي، وبين اللحم الذي يرغب

1- لتكوين فكرة عن حجم السوق، نورد إحصاء قمنا به يوم الخميس 1989/9/7. أحصينا 125 نشاطا ربحيا: 87 تاجرا يبيعون السلع القادمة من المدينة، كالألبسة أو الأواني؛ 4 حلاقين؛6 جزارين؛ 9 من بائعي الخضر أو الفواكه؛ 13 من بائعي الإسفنج؛ 5 معارض احتفالية؛ ومجموعة فولكلورية.

فيه أهل القرية. وبالمقابل، استنكر عدة أشخاص سلوك المنظمين الشاذ. وقد أكد أعضاء من السلالة عدم قدرتهم على السهر على تطبيق القواعد الطقوسية، لكون شراء الذبيحة يتم الحسم فيه على مستوى الدوار المنظِّم.

وتقوم الشروط الطقوسية الموالية بتقديس الذبيحة، وعزلها تدريجيا عن باقي البهائم. ينبغي أن تقضي الذبيحة الليلة السابقة على ذبحها بزريبة («أكرور») يملكها أحد أعضاء السلالة (بيهي). هذه الزريبة المكونة من حجرتين صغيرتين لا تستعمل، قبل انعقاد الموسم لشيء: إنها تأوي طيلة السنة بهائم صاحبها، ولا تغدو مكانا مقدَّسا إلا لساعات قليلة. وتتجلى هذه القداسة العابرة في الطقوس الموالية: تقوم بعض نساء السلالة بتبخير الزريبة، وتشعلن شمعة (كما يحدث في المقام) في الحجرة الثانية. وقد لاحظتُ أن هذا المكان تزوره نساء تَقُمن بنفس التصرفات والسلوكات التي وقفنا عليها في أمكنة أخرى ذات قداسة دائمة. تطلب النساء التسليم، وتتوجهن إلى الذبيحة كما لو أن الأمر يتعلق بسيدي شمهروش.

يُقدَّم عزل الذبيحة باعتباره طقسا ضروريا من طقوس المرور. ويروي أعضاء من السلالة أن الذبيحة قيدت، قبل بضع سنوات، إلى زريبة أخرى؛ وكان الناس، الذين يمرون بالصدفة من هناك، يتناهى إلى مسامعهم أنينُ الذبيحة وهي تختنق. وهكذا قرروا أخذها على وجه السرعة إلى المكان الطقوسي، وما أن وصلت حتى عادت إلى حالتها الطبيعية. وفي سنة 1987، تجاهل دوار امزيك عزل الذبيحة، ولم يُقَدْ الثور إلى الزريبة سوى فجر يوم الذبح. لقد تم الحفاظ على طقس المرور مع تقليص مدته بشكل ملحوظ.

وقبل ساعات من موعد نحر الذبيحة، بدأ الرقص («أحواش») في مكان قريب من المسلك الذي يربط القبيلة بباقي مناطق البلاد. ففي هذا المكان تتوقف السلطات المحلية، التي تُستدعى سنويا إلى الموسم. وليس

هذا هو المكان الذي تقام فيه عادة حفلاتُ رقص الدوار («أسايْسْ»). ويبادر المشاركون، المكوَّنون من الرجال والشباب ذُكُوراً وإناثا، المنتمون إلى الدواوير الثلاثة، بالأحرى إلى استقبال السلطات المحلية. وبينما يكون الناس في غمرة الاحتفال، أو البيع والشراء، يتكلف الخدام بتهييء الذبيحة.

وعلى بعد بضعة أمتار من الزريبة، يقوم بعض أعضاء السلالة بالتحضير للموكب. ويتعلق الأمر أساسا بتحضير عَلَم الموسم الذي يُهيَّأ ببيت أحد أعضاء السلالة (محمد بن عمر) الذي يحظى بالمحافظة عليه وخزنه داخل صندوق خشبي صغير يحتوي أعلاما قديمة وأقمشة مهداة حديثا بمناسبة الموسم. ويتم تسيير هذه العمليات كلها من طرف أخت حارس العَلم، وهي امرأة تسكن المدينة: تُمزَج أقمشةٌ بيضاء وخضراء ببعضها البعض، وتُربَط بواسطة أداة نحاسية (الجامور)، بطرف عصا طويلة. ونقرأ على بعض الأقمشة العبارات التالية : « لا إله إلا الله، محمد رسول الله، الفقيه سيدي شمهروش».

وترتبط ساعة انطلاق الموكب بوصول السلطات المحلية. فما أن تلوح السيارات الرسمية حتى «يخرج العلمُ من البيت»، ويتوجه أعضاء من السلالة، وخصوصا المقدم وحامل العلم، بالإضافة إلى بعض الأعضاء من الحضور، نحو الزريبة. ثم يقوم بعض الشباب ذوي البنية القوية بإخراج الذبيحة وقيادتها عبر أزقة الدوار الضيقة في اتجاه مكان الذبح. وتتقدم الموكب أختُ الحارس، وهي تحمل آنية عليها قالب سكر وتمرٌ وحليب، تليها نساء من المدينة، بينما تحمل امرأة أخرى مبخرة تفوح منها روائح نافذة. ثم يأتي الرجال في المرتبة الثانية، وفي مقدمتهم الذابح وحامل العلم متبوعيْن برجال يقودون الذبيحة. أما نساء الدوار فتبقين في مؤخرة الموكب، أو تقتصرن على المكوث فوق سطوح المنازل. وعلى طول الطريق التي

تفصل الزريبة عن مكان الذبح، ينقسم الرجال إلى مجموعتين تردّدان على التوالي جملتين في ذكر النبي [2].

مكان الذبح، الذي يسمى «جامع أرمد» أو «الزاويتْ»، يوجد في آخر الدوار[3]. وهو مكان بسيط لاشيء يميزه عن المشهد الجبلي، ولم يُنظَّف إلا لهذه المناسبة، أما طيلة السنة فإن ركام الأزبال فيه لا يزعج أحدا، على ما يبدو. ومع ذلك، فهو دوما محاط بسياج قصير من الحجارة المتراكمة، باستثناء جانب شُيِّدتْ فيه أربع غرف صغيرة الحجم[4]. ولنذكر أن المقام هو الذي ينبغي أن تتم فيه الذبائح، باستثناء ذبيحة الموسم. ويمكن تفسير اختيار «جامع أرمد» بالصعوبة المتمثلة في تنظيم سوق في المناطق العالية (مسالك وعرة، نقل البضائع متعب ومكلف...)، ويشهد يوم الذبح توافدا كثيفا للزوار.

سأقتصر هنا على ذكر الأجواء المصاحبة لذبيحة سنة 1988. والطقوس التي سأصفها تخص ذبائح المواسم التي حضرتها فقط، وإلا أشرتُ إلى ذلك في حينه. يجد رجال الأمن لتَحَانَّاوْتْ (القوات المساعدة)، الذين لا يأتون إلا بهذه المناسبة، صعوبة كبيرة في منع الناس من الدخول إلى مكان الذبيحة، بل حتى الشخص المكلّف بذبحها يعسُر عليه إيجاد مكان الذبح. في البداية، يقوم ممثل السلطات المحلية، الذي يكون في انتظار

2- « قدّمنا ليكْ وَجَهْ النّبي، محمّد العربي».

3- بالأمازيغية: «تِيمَزْكَيدَا أُو أَرْمَدْ»، لايتعلق الأمر بمسجد بالمعنى الحقيقي بل إن العديد من الأمكنة تحمل هذا الاسم للدلالة على قدسيتها. نجد، على سبيل المثال، بوادي سيدي فارس حقلا يسمى «مسجد الحقول» «تِيمَزْكَيدَان ن إكَرانْ». وتشير كلمة «زاويت» (الزاوية، بالعربية) إلى المكان القدسي أيضا. وقد سمعتُ مرة واحدة شخصا من أرمد ينعتُ مكان الذبيحة بـ «تَكورَامتْ». ويستعمل الجذر «كَرم» للإشارة إلى الأشخاص المقدسين. و«أكورام» (مؤنثه «تكورامت») يشير إلى الأشخاص الذين يتميزون عند الناس بفضل بعض الصفات الخارقة. ونجد عن نفس القبائل أن اسم طقس عملية قص الشعر الأولى (أسكروم) مشتق من نفس الجذر. وإذن، فهذا الطقس يعني تطهير الطفل (رشيق. 1990، 134- 35).

4- يسمى هذا المكان في مناطق أخرى «الحوش» (دير منغهايم، 113).

وصول الموكب الطواف، بلمس الدابة على جبهتها. بعد ذلك يقوم بعض الشبان بمساعدة الذابح، بطرحها على الأرض في اتجاه القبيلة، ثم ينزع هذا الأخير جلبابه الأبيض وحذاءه استعدادا للذبح الذي يحترم فيه الطقوس الإسلامية المتحكمة فيه: يوجه عنق الذبيحة نحو القبلة، ويبسمل مباشرة قبل الذبح، ثم يتناول السكين من صاحب الزريبة (ابن عمه). ويدخل طقس السكين في تقسيم المهام بين أعضاء السلالة. وقد لاحظتُ، عندما كنت داخل البيت الذي هُيّئ فيه العَلم، أن المقدم طلب السكين من ابن عمه؛ يريد التأكد من أن أداة الذبح حادة فعلا. وبعد عملية فحص قصيرة، اختار سكينه وأعطاه، مع ذلك، لابن عمه.

وعندما كان الذابح يتأهب لذبح الدابة، شرع الحضور في إصدار صرخات قوية ومتنافرة، تلتها فوضى كبيرة بعد عملية الذبح. بعد ذلك، وقفت الذابة، وهرولت في جميع الاتجاهات. وقد تم تأويل ذلك بكونه طالع يُمنٍ وفألا حسنا: «سوف يكون العام بخير». ويساهم في هذه الفوضى المصورون المتنقلون القادمون من مولاي ابراهيم (وهو مركز شبه حضري يوجد على مسافة 20 كلم تقريبا من إمليل). فبالإضافة إلى الحضر الذين يقفون أمام الذبيحة قصد تخليد حضورهم بصورة معها، فإن المصورين كانوا يعوقون الذابح في تلاوته للدعوات. وقد عمل الحضر، بذلك، على إدخال عادات جديدة خلال هذه المرحلة من الذبيحة. إن «أخذ صورة» أمام نافورة ماء مضاءة، أو أمام مَعْلَمة تاريخية، أو بجانب ذبيحة، يعني تخليد لحظة يتقاسمها الشخص في الصورة مع أشخاص آخرين سيشاهدون تلك الصورة. إلا أن هذه العادة الدخيلة لا تنفلت من منطق الطقوسي. إن رش الذبيحة، ولمسها وتعطيرها، أو «أخذ صورة» معها، سلوكات تشير، رغم اختلافها بطبيعة الحال، إلى الأهمية التي تعطى للذبيحة، وإلى مكانتها المركزية في الموسم. وفي الوقت نفسه، تقوم عدة نساء، وبعض الرجال، يتلطيخ

أيديهم و/أو وجوههم بدم الذبيحة. يقوم بهذه الطقوس، التي يستنكرها أهل القبيلة علانية، بعضُ الزوار. وهناك أشخاص آخرون، وهم نساء في غالب الأحيان، يفقدون وعيهم، فيما يبدو لي، على إثر أزمات صرعية.

هذه الفوضى، التي بدأت مع وصول الموكب، تقل تدريجيا عندما يشرع جزارٌ متطوع في سلخ الذبيحة. ولم يتخلف هذا الجزار، الذي يقطن بمراكش، طيلة الأربع ذبائح التي حضرتُها، إلا عن ذبيحة 1987. ولهذا الفعل الخيري الذي ينجزه الجزار حكاية، وسأروي بإيجاز ما رواه لي الجزار نفسه : قبل 12 سنة، كان قد شُفي من مرض إثر زيارته للمقام. ومنذ ذلك التاريخ وهو يأتي سنويا ليسلخ ذبيحة الموسم. إنها طريقة ناجحة لتجديد العهد مع الولي. وكما هو الشأن في السنوات الماضية، فإنه يقوم، تحت المراقبة اليقظة لممثلي الدوار المنظم، بتقسيم سقط الذبيحة إلى أربعة أقسام يُحتفظ بها حسب العادة في إحدى الغرف المتصلة بمكان الذبح. ويتطوع أحد أعضاء الدوار بحراسة المكان بشكل دائم. فقد أخبرنا بأن عدة سرقات قد تمت خلال عمليات توزيع اللحم. ونسجل أن هذه العادة لم تحترم سنة 1985. ففي غياب الحارس، وُضع السقط في بيت خاص.

2- تدشين الحرث

يُفتتح الموسم الفلاحي بذبيحة تُقدَّم قربانا إلى مقام سيدي شمهروش خلال شهر أكتوبر. ويُمنع الحرث، بل وحتى تسميد الحقول، قبل إنجاز هذه الذبيحة. ويدقق أحد المخبرين أن الذبيحة تجري أثناء الفترة المشؤومة التي تشير إليها العبارة التالية: «البذور محرمة» («أورْ إحلاً واموذْ»). وخلال هذه الفترة، التي تنتهي يوم 17 أكتوبر (حسب الروزنامة الفلاحية)، يكون الحرث محرمًا. وينبغي أن تتم ذبيحة أكتوبر شأنها شأن ذبيحة الموسم، يومَ الخميس.

تبدأ المرحلة الإعدادية بجمع شعير لايكون عاديا. إذ يجب أن يُعزَل ماديا وطقوسيا عن المواد الغذائية الأخرى. ويرتبط هذا بطقس كيل المحصول الذي يتم بعد عملية التذرية. يأخذ الفلاح «العبرة الأولى» (والعبرة وحدة قياس تقليدية تناهز 13كلغ) من بين ركام الحبوب المذَرَّاة («تِيرَشْتْ»)، ويفصلها عن باقي المحصول، ويضعها عن يمينه. ولا ينبغي للفلاح أن ينطق بالعدد «واحد» لعد «العبرة الأولى»، بل عليه أن يقول «بركة الله». أما «العبرة» العاشرة، التي تسمى «عشور»، فتُعزل كذلك، لكنها توضع على اليسار. وباختصار، يعزل الفلاح ثلاثة أصناف من الحبوب: الصنف الأول يُخصص إلـ «المعروف» و للأولياء، والصنف الثاني يوزَّع على الفقراء، أما الصنف الأخير فيوجَّه إلى الاستهلاك المنزلي. ويقوم الناس بمقايضة الشعير بالماعز. ويقال : «اشترينا الماعز بالشعير» (رشيق، 1990،28،163). وفضلا عن ذلك، تُشترى الذبائح بفضل استخلاصات الديون التي يتم عقدها خلال الطقس السابق. وينبغي للمشترين بواسطة المزاد أن يؤدوا ما بذمتهم («لَصْقَادْ») إلى المكلفين بتحصيل التبرعات الذين يتم تعيينهم قُبيل موعد القربان. وهكذا، وخلافا للموسم، حيث تشترى الذبيحة الجماعية من عائدات الولي، فإن ذبائح قربان أكتوبر (الماعز) تُهدى بفضل رأسمال الطقس، وبفضل هبات بيوت الدوار.

يبدأ التحضير، يوم الطقس، بتجميع آخر للقرابين. يقوم الأشخاص المكلَّفون عادة بهذه المهمة من الدواوير الثلاثة، بجولة عبر جميع البيوت. على كل بيت أن يعطي نصيبه من الدقيق، الذي يُطلق عليه، في هذا السياق، اسم «إسْكَارْ». وعلى المحصل أن يلتزم الصمت طوال جولته. بعد ذلك، يتوجه السكان والمحصِّلون، جماعات وفرادى، نحو المقام. وعلى الجميع أن ينتظروا في مكان اسمه «ثلاثْ نْ تامكَيسْتْ» يوجد على بعد

دقائق من المقام. الموكبُ ، الذي لايبدأ في التشكل والتنظيم إلا في هذا الموضع، عليه ألا يراوح مكانه قبل تقديم جزء من الدقيق المجموع قرباناً. وتسمى هذه الهدية كذلك «إسكَارْ». وتشير هذه اللفظة إلى كل أنواع القرابين المهداة إلى الجن، ونجدها في عدة ممارسات طقوسية (رشيق، 1990، 29،33،5-70،163).

يقوم مُقدم القربان، وهو رجل يُعيِّنه الدوار المعني بالأمر، بتناول حفنة دقيق من كل كيس، ثم يخلط الحفنات كلها في سطل بماء جُلب من عين قريبة من العتبة الطقوسية، هذا المكان الذي لا يجب أن يُتجاوز إلا بعد تأدية بعض الطقوس. بعد ذلك، يتوجه بمفرده إلى المقام، ولا ينبغي أن يرافقه أحد. عليه أن يقدم القربان باليد اليسرى، ويلتزم الصمت طوال الطريق المؤدي إلى المقام. وفي الحقيقة، فهو يردد في دواخله عبارات من قبيل «ها هو نصيبكم يا أصحاب المكان (أي الجن) رغم أن الله وحده هو الذي يعلم نصيبكم». ويتمثل القربان في رمي العجين (ويسمى كذلك بـ «إسكَار») على طول الطريق، وداخل المقام. وأخيرا، يقوم بثلاث دورات حول المقام راميا بالعجين في كل الاتجاهات. إن هذا القربان التدشيني موجَّه إلى الجن وسلطانهم.

بعد رجوع المقدم إلى نقطة الانطلاق، يتوجه الحضور نحو المقام في شكل موكب مصلّين على النبي بصوت مرتفع (كما هو الحال في الموسم). وقبل عبور النهر، يقومون بطقس التقييد، الذي لفه النسيان منذ بضع سنوات؛ بحيث يكبل عضو من القبيلة أحد أعضاء السلالة، ويُعتقد أنَّ الولي يفكّ وثاقه أثناء عبوره النهر.

يتابع الموكبُ طريقه نحو المذبَح حيث يتم تعيين جزار ينحر الذبيحة. وبعد ذبحها، ينشر أحد الأشخاص لباسا واسعا (سلهاما) يضع فيه الحضورُ حبوب الذرة المقلية التي تُمزج كلها وتوزَّع عليهم. وكما هو الشأن بالنسبة

للشعير، فإن الذرة المهداة قربانا تكون ذات نوعية خاصة: يتعلق الأمر ببواكير («تيمْزْوورا»). مبدئيا، لا ينبغي لأي بيت أن يطحن الذرة، ولا أن يأكلها، قبل أن يقدم باكورتها قربانا. ثم إن الذرة التي تُقلى للاستهلاك، تُقلى بدون ملح. تقول الرواية الشفهية: ما دام الجن لا يأكلون سوى الطعام الغث، فإنهم يتناولون الذرة المقلية التي تسقط على الأرض[5].

يغادر الحضور المسْلَخ، ويتوجهون نحو مكان خاص بعرض اللحم. يتم قطع جزء من سقط الذبيحة، ويوزَّع إلى حصص حسب عدد بيوت الدوار. وتخضع عملية التوزيع لنفس القواعد المتحكمة في توزيع ذبيحة الموسم (انظر الفصل السادس). أما بقية اللحم والدقيق والقرابين الخصوصية، المهداة بهذه المناسبة، فتُباع بالمزاد العلني. ومن المعلوم أن الثمن لا يؤدى إلا في السنة الموالية.

3- النزاع وتقسيم المهام الطقوسية

لنحللْ القرابين، ونقارن بينها من زاوية توزيع العمل بين الجماعات. يشتري الدوار المنظم ذبيحة الموسم، ويتكلف بقيادتها إلى أرمد ليسلمها إلى السلالة. وعندما تدخل الذبيحة إلى الزريبة، فإنها تنفلت، على الصعيد الطقوسي، من مراقبة القبيلة. فالخدام هم الذين يحرسونها، ويوقدون الشموع، ويستقبلون الزوار الراغبين في زيارتها أثناء فترة عزلها. إن جميع المهام، منذ هذه اللحظة، لا تخص سوى الخدام. ولا يمكن مقاربة عزل الذبيحة فقط باعتباره طقسا من طقوس الدخول، وانفصالا عن العالم الدنيوي، انفصالا يعززه الموكب والذبح (انظر هوبيروموس). إن للعزلة دلالة سياسية، فضلا عن دلالتها الطقوسية: تنتمي الزريبة الطقوسية كلية للسلالة. وعندما تغادر الذبيحة العالمَ الدنيوي، فإنها تغادر كذلك الجماعة

5- انظر، بصدد الطابو المتعلق بتمليح الطعام المقدم قربانا، رشيق، 1990، 61 وما بعدها.

المضحية. إن جميع الأفعال الطقوسية التي تخضع لها، منذ عزلها إلى ذبحها، تنفلت للقبيلة.

يمكن اعتبار عملية الذبح بمثابة أساس لتقسيم العمل بين الجماعتين. فإسالة الدم هي الفعل الوحيد الذي لا ينجزه أعضاء القبيلة، في حين أن السلالة تنتصب بصفتها متخصصة في عملية الذبح. ينبغي، كما يقال، التحكم في تقنية الذبح التي تُجبِر الذبيحة على الوقوف. ويعرف هذا التقسيم للعمل بين القبيلة والخدام (السلالة) حدودا أساسية. ولا يهم هذا التقسيم، أولا وقبل كل شيء، إلا ذبيحة الموسم.

خلال «المعروف»، الذي تقيمه الدواوير الثلاثة بصورة منفصلة، يقوم بالذبح رجالٌ تُسنَد إليهم هذه المهمة. وبعبارة أخرى، فالطقوس التي يتمّ الاحتفال بها من أجل الجماعة، وباسمها، لا تعرف متخصصين في الذبح. بإمكان أي واحد من أرباب الأسر أن يكون ذابحا. والشيء نفسه يسري على أغلب الأدوار الطقوسية (دور مقدم «المعروف»، جمع القرابين والصدقات، الطبخ،... إلخ). ويشكل عدم احتكار الأدوار الطقوسية السمةَ الأساسية التي تميز ذبيحة «المعروف» عن ذبيحة الموسم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار طقوس أهل آيت ميزان. فإننا نلاحظ أن السلالة ليست متخصصة في عملية الذبح. أمام تمركز الأدوار وتحديدها الدقيق الذي يُميِّز السلالة، هناك نموذج سياسي وشائع لتقسيم المهام مفاده أن لا أحد يحتكر دور المضحي بشكل دائم.

وقد عبَّر المقدم، بعدتسوية النزاع، عن رفضه ممتنعا عن ذبح الذبيحة خلال موسمين اثنين، وقد عوّضه ابن عمه (صاحب الزريبة). فأمام فراغ وظيفة المقدم، لم يحاول منظمو القبيلة الاستيلاء عليها. وهذا الإمكان ليس نظريا. فكل ذبائح القرابين الجماعية لشهر أكتوبر، ذبحها المقدم أو أحد أقربائه. وقد اختفى هذا التعاون بعد النزاع في بداية الثمانينيات.

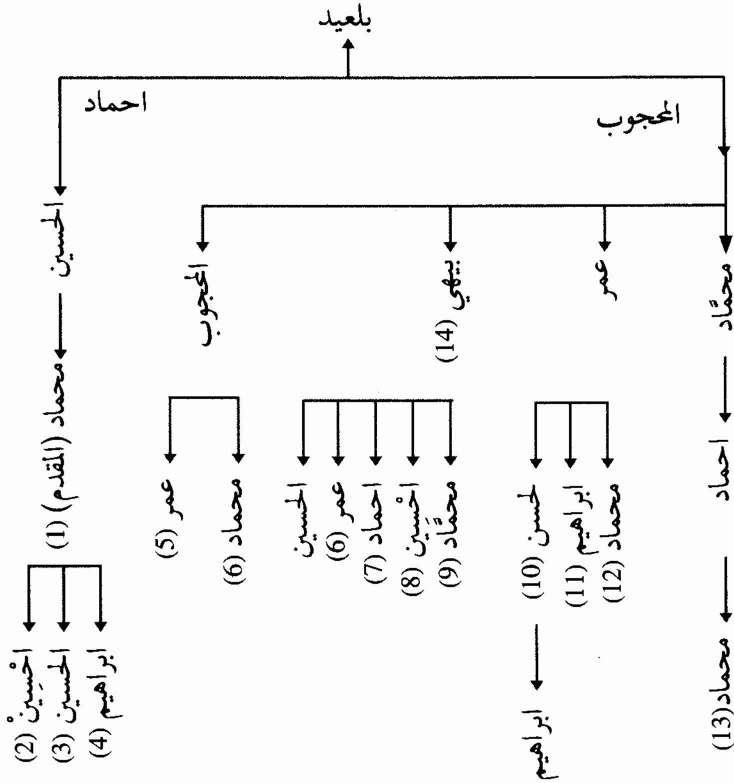
ومنذ ذلك الحين، بدأ اختيار المضحين يتم من داخل الجماعة المضحية. وهكذا شمل النموذج السياسي لتقسيم العمل الطقوسي، المميّز لذبائح «المعروف»، طقس الولي. ويمكن أن يفسّر اختفاءُ التعاون بين الجماعتين كذلك، توقف طقس التقييد الذي يقوم به أحد أعضاء السلالة. وينبغي أن نلاحظ أن هذه الحدود، التي وُضعت للوظائف الطقوسية التي ينجزها الخدام، قد تمّت خلال شهر أكتوبر، أي خلال الفترة التي تتحكم فيها القبيلة في تنظيم المقام.

أثناء هذه الفترة، تُجرَّد السلالة من الأدوار الطقوسية التي تلعبها طيلة السنة. إن مالكي الحق في القرابين هم الذين يصبحون، مؤقتا، أسياد المقام. إنهم هؤلاء التجار، تجار القرابين، الذين ينصّبون أنفسهم مضحين ومسيرين للطقس[6]. خلال أربعة شهور، تكون السلالة خارج اللعبة. ويبقى الموسم وحده، في هذه المرحلة، يشكل استثناء، مادامت السلالة تحتفظ لنفسها بجميع الوظائف الطقوسية.

وتغدو بنية العلاقات بين القبيلة والسلالة معقدة عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار، في الوقت نفسه، قواعد توزيع الذبائح وقواعد تقسيم العمل الطقوسي. في الحالة الأولى، تستمر اللعبة بين الطرفين وإن تعدلت قواعدها: قربان الموسم يستلزم شراء القبيلة للذبيحة، وتقديس السلالة لها؛ أما توزيع القرابين فيَهُمُّ دائما الجماعتين معا. وفي الحالة الثانية، فعندما يتم إبعاد السلالة من قربان أكتوبر، فإن بنية هذه العلاقات ذاتها هي التي تعرف بعض التحولات.

6- خلال الذبيحة الخصوصية التي وصفناها في الفصل الأول، كان الشخصان اللذان أنجزا كل الطقوس القربانية، منذ التقديس إلى السلخ، ينتميان إلى الجماعة التي اشترت دورة القرابين (أو الدور في القرابين). وكان من الصعب على هؤلاء المكلفين المؤقتين بالمقام، أن ينصّبوا أنفسهم مسيرين للطقس. فعندما طُلب منهم تلاوة بعض الأدعية، تمكنوا، بعد تردد طويل، من تمتمة جمل عادية.

الشجرة 4 : سلالة الخدام وتقسيم العمل الطقوسي



- 1 : المقدم والمكلف بذبح ذبائح الموسم.
- 12 : حامل العلم.
- 14 : صاحب الزريبة الطقوسية، وهو الذي يسلم السكين للذابح.
- 3،6،8،11 : المكلفون يذبح ذبائح المقام.



نظرة عامة (لأرمد) على مكان الموسم (السوق)



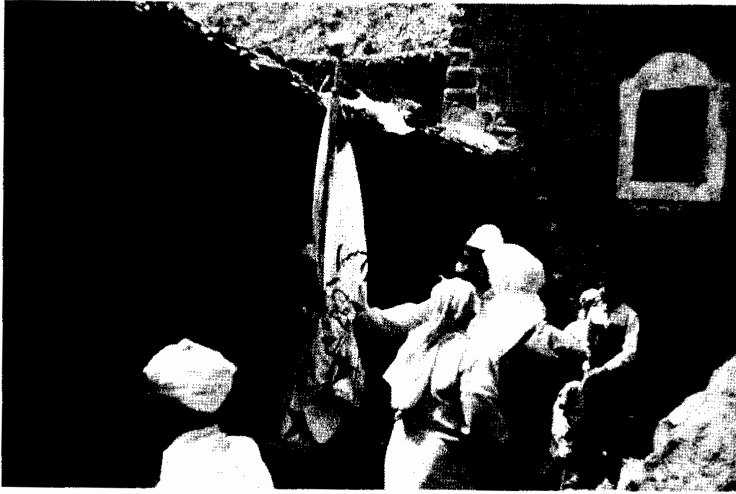
سوق الموسم



الرقص بالموسم



بعد تهييء علم الموسم عند أحد الخدام



خروج علم الموسم



موكب الموسم تتقدمه نساء حضريات.
في أول الصورة أخت حامل العلم



الرجال يتقدمهم حامل العلم، والمقدم وزعيمين من إمليل وأرمد. ونساء الدوار في المؤخرة.



الموكب. الذبيحة (بقرة سوداء) تقاد إلى مكان الذبح.



حامل العلم وأخوه



مقدم الولي



مكان الذبح (تيمزكيدا أو أرمد) وصول الموكب.



مكان الذبح (تيمزكيدا أو أرمد) في غير الموسم. يقع الذبح أمام الغرف الأربع.
في الأمام، حائط صغير. وفي الأعلى، جزء من دوار أرمد.



الناس يتابعون من سطوح المنازل



ذبح الضحية (ثور) بواسطة المقدم (1987)



الشروع في سلخ الضحية (1989)



عشية الذبح، معروف يعده بعض الزوار (1987)

الفصل السادس

توزيع الذبيحة

1- وصف

جرت عملية توزيع ذبيحة الموسم يوم السبت، أي غداة اليوم التالي للذبيحة. ويخضع هذا التوزيع لمبدأ التناوب، بحيث لايخص، كل سنة، سوى بيوت الدوار المضحي. وقد عاينّا أربع عمليات توزيع: موسمي 1985 و 1988 بأرمد، وموسم 1987 بامزيك، وموسم 1989 بإمليل. وبما أن بحثنا كان ما يزال في بداياته سنة 1985، فقد بدا لنا من الضروري معاينة توزيع أرمد مرة ثانية [1].

في اليوم الثالث للموسم (1985/9/7)، استعاد دوار أرمد الإيقاع اليومي لحياته. كان التجار، في اليوم السابق، قد هدموا خيامهم كي يذهبوا إلى السوق الذي يقام يوم السبت بأسني؛ كما أخذ الزوار والسياح طريق العودة. وبشكل غريب بدا الدوار مقفرا، وكأن توزيع الذبيحة لايهم أحدا. حوالي منتصف النهار، كان ثمة أربعة رجال فقط ينتظرون أمام مسجد الدوار وهم غاضبون من لا مبالاة أهل الدوار، ومن تهاون الجماعة التي كان عليها أن تشرع في عملية التوزيع قبل ساعتين. وقد تركز حديثهم، لمدة معينة، حول بعض المؤاخذات: «إن أرمد على حافة الإفلاس»، «الجميع بقوا في بيوتهم، وينتظرون أن نذهب إليهم باللحم» إلخ.

1- كان موسم سنة 1985 موضوعا للدراسة لم نعد إليها كلية في هذا العمل (رشيق، 1992).

وقد شاهدتُ وضعية مماثلة خلال الوزيعة الموالية (1988/9/10). كان حارس سقط الذبيحة ينتظر بالقرب من مكان ذبحها غاضبا لأن مهمته كان ينبغي أن تنتهي في بداية الصباح. وبعد مرور ساعة، كان عدد الحاضرين ما يزال قليلا. وقد شكل تأخر المعنيين بالأمر، وسرقة لحم الذبيحة، موضوعَ نقاش محتدم. وبهذا، لم يتم الشروع في تقطيع اللحم إلا بعد وقت طويل. وقد لاحظنا أن الجميع تجاهلوا الأدوات (السكاكين، قطاعات اللحم، السطول...إلخ)، ولم يتطوع أي شخص من الحضور لتقطيع اللحم. وكان المنظمون يعبّرون عن غضبهم كلما تهرّب المتطوع الذي يقترحونه متذرعا بالتعب أو بالمرض. إن التحضير للوزيعتين اللتين عرفهما دوار أرمد، تميز بالتخاذل وغياب روح المبادرة.

في سنة 1985، تم اختيار مكان يوجد خارج الدوار لمباشرة الوزيعة. وكان عبارة عن صخرة كبيرة عادية غير مقدسة، ولا برواية شفهية معينة. بعد ثلاث سنوات، جرت الوزيعة في مكان آخر دارت حول اختياره مناقشة قُدمت خلالها أدلة تقنية. وقد رسا الاختيار على صخرة صغيرة قريبة من موضع الذبح الذي تُحْفَظ فيه الذبيحة. وفي الحالتين معا، كان قربُ صخرة مسطّحة صالحة لتقطيع اللحم وعرضه، حاسما في اختيار مكان الوزيعة.

وقد دامت الوزيعة حوالي ساعتين، حيث قام بعض المتطوعين (ستة عام 1985، وأربعة عام 1988) بتكوين قطع من اللحم («إبْري») متساوية نسبيا، وذات نوعية متشابهة. وكانت تهدف هذه العملية التقنية إلى العدل والإنصاف. فالحصص التي ينبغي توزيعها يجب أن تتكون من نفس القطع؛ وحتى كرش الذبيحة توزَّع حسب نفس القواعد.

ولكي يُهيَّأ عرضُ حصص اللحم، تقوم مجموعة من الشباب بإحصاء بيوت الدوار. وقد شمل هذا الإحصاء 69 رب أسرة (حسب ترتيب

لم أنتبه إليه سنة 1985)، بينما شكلت عناصر أخرى من الحاضرين مجموعات صغرى قصد التأكد من الإحصاء الأولي، حتى لا يتم نسيان أي بيت. بعد ذلك، جرى إحصاء عائلات أخرى بطريقة منفصلة. لكن، هذه المرة، ذُكرتْ أسماء آباء أرباب الأسر: الأبناء الثلاثة لفلان، ابن فلان،... وفي النهاية، أضيف اسما امرأتين. وبعد مداولات طويلة وتعديلات، استقر الإحصاء على 16 شخصا.

يفسَّر اللجوءُ إلى الإحصاء المزدوج بكون صنفي الأسر التي شملها الإحصاء، ليس لها الحق في الحصول على نفس الحصة من اللحم. هناك تمييز، في الدواوير الثلاثة، بين «تاصغارت» وبين «أوماكَورْ»، أي بين النصيب وبين الحصص الصغيرة[2]. والفرق بينهما كمي : «تاصغارت» أكبر بثلاثة أضعاف تقريبا.

خلال توزيع سنة 1988، حاولتُ التعرف على هوية المستفيدين من الصنفين. كانت القائمة المعدّة بمساعدة أحد منظمي التوزيع (الزعيم «ب») تضم 80 أسرة لها الحق في «تاصغارت»، و11 أسرة لها الحق في «أوماكَور». ونلاحظ أن القائمة وضعتْ جنبا إلى جنب، في الغالب، أرباب أسر ينتمون إلى سلالات متباينة، والسبب في ذلك أن الإحصاء أخذ بعين الاعتبار مبدأ الجوار. الأولُ الذي يرد على رأس القائمة، كان يقطن في الحدود الشمالية للدوار، ومباشرة بعده يرد اسمُ جاره. وهكذا تَذْكُرُ القائمة اسم جار الشخص السابق.

2- يستعمل لفظ «تاصغارت» (أو «تايصغارت») في مناطق أمازيغية أخرى للإشارة إلى حصة اللحم. ويحيل هذا اللفظ كذلك، في بعض القبائل، على «قطعة الأرض». وفي معجم قديم عربي-أمازيغي (القرن 18)، درسه بيرك (1950، 383-87)، اقترح لفظ «تاصغارت» بوصفه ترجمة للفظ العربي«القرعة». وقد رأينا أن الجماعة تلجأ لتحدد دور أثلاث الدوار إلى القرعة. ويسمى هذا الإجراء «أصغّار». أما «تاصغارت» فقد يكون في الأصل يشير إلى حصة اللحم الممنوحة إلى أحدهم بواسطة القرعة [...]. واللفظ الفرنسي «lot» (نصيب) يدخل في نفس الحقل الدلالي: إنه يحيل على ما يؤول إلى فائز في يانصيب أو قرعة». «إنه ما يؤول إلى أحدهم؛ أو ما تخبئه له الصدفة، و../..

في سنة 1985، وبعد أن تعرّف الموزّع على عدد الأنصبة التي ينبغي تكوينها، شرع في وضع قطع اللحم بمساعدة بعض المتطوعين. وقد شكلوا صفوفا من القطع، غير أن الأمر لم يكن يتعلق سوى بتصميم عام يتضمن 69 نصيبا. في الحقيقة، لا يمكن للموزع أن يعرف منذ الوهلة الأولى كمية كل نصيب على حدة.

وبغية تعديل الكمية، يضيف الموزِّع، من حين لآخر، قطعا من اللحم إلى الصفوف التي كوّنها في البداية. بعد ذلك، خَصَّصَ فضاء ضيقا للغاية راكم فيه دون انتظام القطع الصغيرة، ثم تناول، من ركام غير مرتَّب، قطعا مساوية تقريبا لـ«أوماكور» أعطاها لمساعديه مقابل عملهم، وتناول قطعا مماثلة، إلا أنها هذه المرة أكبر، أعطاها للمستشار الجماعي (الزعيم «د»)، الذي أخذها بعد نوع من التردد المتصنِّع، كما أعطاها لي شخصيا. أما الحصة الثالثة فبعث بها إلى فقيه الدوار.

قبل توزيع اللحم، اقترح الشخص المكلَّف بحسابات الموسم القيام بالتحقق من المصاريف. وبعد مختلف هذه المصاريف (الذبيحة، والوليمة، أجرة الطبخ،...)، أعلن عن قيمة العجز المالي التي بلغت 270 درهما. وسيتم تعويض هذا العجز تبعا للتنظيم الثلاثي للدوار: كل ثلث عليه أن يؤدي إلى المحاسب 90 درهما.

القدر، أو الطبيعة» (Petit Robert). ويُستعمل اللفظ «كُرعة» (وهو تحويل للفظ «قرعة») في عدة مناطق ناطقة بالعربية للإشارة إلى حصص اللحم المقسمة خلال توزيع جماعي لدابة لاتكون قرباناً بالضرورة. و«الوْزيعتْ» (الوزيعة بالعربية) تكون لها في الغالب وظيفة مساعدة عضو من الجماعة له دابة تحتضر (إثر حادثة، مثلا). وبذلك، فالأمر لا يتعلق بقربان. ويتم توزيع اللحم تبعا لعدد الحصص التبي يشتريها أعضاء الجماعة. وبحسب بيرك، «فإن «الوزيعت» تذكرنا بالقريحة الجماعية القديمة. ومن هنا طابعها المعقد الذي يربطها، من جهة، بالتضحية القربانية المعروفة، ومن جهة أخرى، بالجزارة التعاونية وبالسلف الجماعي (283،1950). وانظر أيضا الوصف الذي قدمه لاووست، 1920، 100- 104 .

لحظات بعد ذلك، شرع الموزع في توزيع حصص «أوماكُور» التي تكلف بعضُ الأقارب أو الجيران بحملها إلى أصحابها الذين تغيبوا جميعهم، بل تغيب جميع المستفيدين من الوزيعة. إثر ذلك، أعلن المستشار الجماعي عن افتتاح المزاد العلني بادئا برأس الذبيحة.

بيع الرأس، بعد اقتراحين اثنين (50 و70 درهما)، بما قدره 75 درهما. أما القوائم، فقد اقترح لها المستشار الجماعي 40 درهما، ولم يزايد بعده أحد. (في سنة 1988، بيعت الأعضاء غير القابلة للقسمة بالمزاد وقت الوزيعة. وبيع الجلد والقوائم والرأس بما قدره 50 درهما و45 درهما، تباعا). ونلاحظ أن المنافسة لم تكن شديدة، كما أن الأداء يكون في الحين، خلافا لمزادات «المعروف»[3].

كانت طريقة توزيع الحصص موضوع نقاش قصير. وفي النهاية، اقترح المستشار الجماعي الاعتماد على مبدأ السلالة، مع احترام الترتيب الذي توجد عليه الحصص. وسرعان ما نَفَّذ اقتراحَه مناديا، على التوالي، بأرباب أسر كل سلالة لكي يأخذوا نصيبهم المخصص لهم. ولم يَفُتْهُ تذكير أولئك الذين حاولوا أخذ قطع توجد بالقرب منهم، أو أخذ القطع التي اعتبروها كثيرة اللحم، باحترام النظام. أما أنصبة المتغيبين، فقد أعطيت للأقارب أو للجيران قصد تسليمها لهم.

وقد كشفت معاينة وزيعة سنة 1988 عن بعض الفروق الطفيفة، علاوة عن العدد المتزايد للبيوت. جرى توزيع اللحم على أرباب الأسر حسب علاقات الجوار. ثم إن حصص «أوماكَور» لم تُعرَض، بل أخِذَتْ من كتلة اللحم غير المرتَّب، ووُزِّعَت مباشرة.

وبالنسبة لدوار امزيك، اختير مكان الوزيعة، وهو عبارة عن مجموعة الصخور المتواجدة خارج الدوار، لنفس الأسباب العملية المذكورة سابقا.

3- يقارن هذا بمزاد «المعروف» ومزاد «تِيغَرْسي ن لَعْضَا»، حيث لايؤدى الثمن إلا في السنة الموالية (انظر رشيق، 1990، 32، 39، 77، 79).

وكُلِّف ستة أعضاء من الدوار بعملية التقطيع. وتبعا لمبدأ الإنصاف ذاته، قاموا بتكوين ثلاث مجموعات كبرى من اللحم، ومجموعة من الشحم، ومجموعة أخرى تشتمل على العظام. وقبل عرض اللحم، تم تنظيف الصخرة. وقد كان المنظمون يعرفون مسبقا عدد بيوت الدوار، حيث أن التنظيم الثلاثي للمزاد كان مناسبة لتحيين إحصاء البيوت. لنذكّر أنه، بالنسبة لحيازة قرابين شهور يوليوز، تُحصى بيوت مداشر امزيك الثلاثة بهدف تحديد عدد الأيام التي سيتحكم خلالها كلُّ ثلث في مداخيل الولي. وكان سيتم توزيع 62 نصيبا إذ ذاك.

وبينما كان الموزِّع منهمكا في تكوين الحصص، كان الحاضرون منشغلين بأنشطة أخرى: في موضع آخر، بدأ أربعة منظمين (من بينهم الزعيم «هـ») بحساب مداخيل الموسم ومصاريفه. وبمحاذاتهم انطلق المزاد الخاص ببقايا الذبيحة. وكان يصعب التعرف على هوية المزايدين. وقد أوضح لي أحدهم فيما بعد أن المشاركين في المزاد كانوا يكتفون بالإشارات أو بالغمز الذي لا يدركه منافسوهم، وبذلك يتفادون أولئك الذين يتزايدون من أجل إغاظتهم فقط. وهكذا بيع الرأس بما قدره 100 درهم، والقوائم بما قدره 40 درهما (وكان الجلد قد بيع مباشرة بعد سلخ الذبيحة). وقد أدِّيَ الثمن في الحين، ذلك أن المنادي كان قد ذكر بهذا الشرط منذ الشروع في المزاد، تفاديا لأي سوء تفاهم («لَخْلاصْ غّي»).

أخذ الموزع حصص «أوماكَور» من مجموع اللحم، ووزعها بتزامن مع المزاد، ثم وُزِّعَتْ 14 حصة «أوماكور» على الحاضرين الذين عليهم أخذها إلى أصحابها: وهم مجموعة من «أفروخ»، وزائر عابر للدوار، والفقيه، وشيخ القبيلة، وصاحب الذبيحة (من إمليل)، وأنا [4]. ولكي يتم توزيع

4- ويجب أن نلاحظ أنها المرة الوحيدة التي رأيت فيها قطعا موجهة إلى الشيخ. وبما أن الذبيحة لا تشترى دائما من القبيلة، فإنه لايُعرف ما إذا كان البائع يتلقى نصيبا من الدابة التي كان يملكها. وقد اكتفى بعض الحاضرين بالقول إن الأمر يتعلق بعمل إحساني («إكا الصواب»).

«تاصغارت»، و ضع أحد المنظمين (محماد بن البشير)، بتحفيز من الحوار الذي دار بيننا، قائمة بأسماء أرباب الأسر (أو البيوت). الزعيم «هـ» (مستشار جماعي سابق)اختار بنفسه نصيبه وأخذه دون أن ينتظر وضع القائمة، واكتفى بالقول إن هناك ضيوفا بانتظاره. ولم يعمر احترام القاعدة طويلا، ذلك أنه حتى قبل الانتهاء من مدشر «أرغن» الأول، انطلقت الفوضى. بل إن بعض الحاضرين بلغ به الأمر إلى حد التشكيك في عملية إحصاء البيوت، ولتهدئته، اقترح عليه الموزع أن يسلمه نصيبه إذا تبين له وجود الخطأ، إلا أن الرجل رفض بحجة أن دوره كان من المفروض أن يتطابق مع آخر صف من اللحم، وهو الأمر الذي لم يحصل. وقد أوشك الموزع أن يتخلى عن دوره غاضبا، غير أنه تراجع عن قراره في نهاية المطاف، وأكمل مهمته. وحوالي منتصف النهار، انتهت عملية توزيع اللحم. ويمكننا القول، مقارنة بدوار أرمد، إن منظمي امزيك كانوا أكثر دينامية وانضباطا، كما أن الحضور كان أقوى، إذ أحصيتُ ما يربو على خمسين رجلا[5].

2- وفاة الأب والوضعية السياسية

نجد في مركز تأويل عملية توزيع الذبيحة تمييزا: بعض أرباب الأسر لهم الحق في «تاصغارت»، بينما لايحصل البعض الآخر سوى على «أوماكَور». وقد كشفت مقارنة معلومات 1985 حول أرباب الأسر عن

5- يقترب الاحتفال السنوي «تَزُونْتْ» لدى آيت ارباع (الأطلس الكبير الشرقي) من «المعروف». كما يُحتفل به لدى آيت ميزان. ونجد عند القبيلتين معا المزاد، كما أن المراحل الإعدادية تتماثل (كجمع ديون السنة السابقة، وشراء الذبائح). لكن توّزيع الذبيحة يجعل«تَزُونْتْ» قريبا من موسم سيدي شمهروش. فهذا التوزيع يؤلف بين مقياسين : البيت والأفراد الذين يكوّنونه. «يبدأ التوزيع، الذي يدوم وقتا طويلا، ويكون دقيقا. توضع حجارة صغيرة على الأرض؛ وتمثل هذه الحجارة حصص اللحم التي سيحصل عليها كل واحد. وتمثل كل حجارة «لَعْشَرْتْ»، أي حصة واحدة لعشرة أفراد. وهنا نجد ثمانية حصص، وهو ما يمثل 800 فرد من الجماعة («إغَسّ»). وقد تم إعداد بعض ../..

فرق ثابت يتجلى في كون آباء الحاصلين على «أوماكَور» يوجدون على قيد الحياة، في حين أن آباء أصحاب «تاصغارت» توفوا منذ مدة. الأشخاص الذين لايحصلون سوى على «أوماركور» ينادى عليهم، أثناء الوزيعة، باسم «أفروخْ» أو بعبارة «ويدّا أورْتْحاسَبْنينْ» (أي أولئك الذين لا يتم إحصائهم). وكلمة «أفْروخْ» مشتقة من الجذر العربي «فرخ» الذي يعني «فرَّخَ» و«أخرج من البيضة». [وفي «اللسان»، الفرخ هو ولد الطائر. ويقال أفرخت البيضة والطائرة وفرخت إذا طار لها فرخ، وأفرخ البيض خرج فرخُه. وتقال للزرع إذا تهيأ للانشقاق بعدما يطلع (انظر «لسان العرب» لابن منظور)]. ويستعمل هذا الجذر محليا للدلالة على نفس المعنى في العربية. ومن ثمة، فالشخص المسمى «أفْروخْ» هو من فُرِّخَ على الصعيد الاجتماعي، ومؤنثه «تَفْرُوخْتْ» يعني الفتاة.

يشتمل تحديد «أفروخ» طقوسيا على عنصرين مترابطين فيما بينهما ارتباطا وثيقا: يُعتَبر «أفروخا» كل فرد ليس له الحق سوى في «أوماكَور»، وهو رب الأسرة الذي ما يزال والده على قيد الحياة. وهكذا، تُعتبر منزلته، في هذا السياق الطقوسي على الأقل، دون منزلة «أركَازْ» (الرجل الكامل) الذي يحدَّد بدوره في الطقس كالتالي: يُعتبر «أركَازا» كل مَن له الحق في «تاصغارت». وهذا النصيب لايحصل عليه سوى رب الأسرة الذي توفي والده. فما دام الأب على قيد الحياة، فإن الابن، وإن كان متزوجا ومالكا لبيت وله دخل مستقل، سيظل أَفْرُوخاً» وسيحصل بالضرورة على «أوماكور». ولا يمكنه الارتقاء إلى منزلة «الرجل الكامل»، ولا إلى حيازة

الحصص الإضافية التي ستوجه إلى المدعوين أو إلى الأجانب. كما أنها تصلح لتصحيح أخطاء الإحصاء المحتملة دائما. ويجري التوزيع على مرحلتين. خلال جرد أولي، يقوم مسؤول عن كل دوار بإحصاء عدد الأسر الموجودة بدوراه، ويقدم لائحة شفهية. وهناك جرد ثان يقوم به ممثل عن كل أسرة («تكَاث»)، فيتأكد مما إذا كان عدد الحصص («أموز») التي سيأخذها مطابقا لعدد الأفراد الذين يكونون أسرته» (جواد ولوطرا-جاكوب، 50 -59) Jouad et Lotrat Jacob .

«تاصغارت»، المترتب عن ذلك، إلا بعد دفن والد[6]. إن ارتقاء «أفروخ» لا يرتبط بشخصيته هو (خلافا للزواج، مثلا)، بل بشخصية الأب. نحن، إذن، إزاء طقسين مترابطين من طقوس المرور: الموتُ والارتقاء إلى منزلة أعلى.

ينبغي أن نسجل أن مصطلحي «أفروخ» و«أركَاز» لاينسحبان على مختلف الأشخاص الذين لهم الحق في لحم الوزيعة. فالابن المتزوج، الذي يستمر في العيش مع والديه تحت سقف واحد، يمكن أن يُسمى «أفروخا»، وإن لم يكن له الحق في نصيبه من اللحم. أما الأخوان اللذان يعيشان معا إثر وفاة والدهما، فيُعتبران بمثابة «أركَاز»، رغم أن حصة اللحم لايحصل عليها إلا رب الأسرة، أي الأخ الأكبر. وهكذا، فليس كل من هو «أفروخ» أو «أركَاز» معني بتوزيع الذبيحة. لا يكفي، إذن، للحصول على حصة اللحم، أن يكون المرء «أركَازا» أو «أفروخا»؛ ينبغي أن يكون، بالاضافة إلى ذلك، ربَّ أسرة.

يمثل صنفا حصص اللحم المتفاوتة منزلتين متفاوتتين لأرباب الأسر، وهذه التفرقة لايمكن تأويلها بمصطلحات التفاوت بين جيلين: جيل الآباء وجيل الأبناء. وإذا كان المقصود بمصطلح الجيل أشخاصا لهم تقريبا نفس السن، فلا «الأركاز» ولا «الأفروخ» ينتميان، على التوالي، إلى الجيل نفسه. يبدو أن التطور الديموغرافي يشوش، في الغالب، على مبادئ التنظيم الاجتماعي. فبما أن جميع الآباء المنتمين إلى نفس الجيل لا تتوفّاهم المنية في نفس الوقت، فإن أرباب أسر شباب (ما بين 30 و 40 سنة) يحصلون

6- من المغري مقارنة القانون المحلي المدروس ببعض القوانين القديمة المكتوبة، دون قبليات نشوئية – ارتقائية. من هذا المنظور، يبدو التماثل بين «أفروخ» و«ابن الأسرة»، في القانون الروماني، لافتا للنظر: «تمارس سلطات الأب (pater) دون مراقبة [...]. ولا تتوقف هذه السلطات عند بلوغ سن الرشد ولا عن طريق زواج الأبناء. وحتى إن أصبح «ابن الأسرة» حاكم روما، فإنه يبقى داخل أسرته تحت السلطة المطلقة للأب (كودمي Gaudmet.16-17 ؛ وانظر كذلك فاين Vegne، 36).

مبكرا على نفس الحقوق التي يحصل عليها أرباب الأسر الذين تبلغ أعمارهم 60 سنة. وعلى العكس من ذلك، فإن بعض «الأفروخ» و«الأركَاز» ينتمون إلى نفس الجيل؛ بل أكثر من ذلك، قد يكون «أفروخ» معين أكبر من «أركَاز» [7]. هاتان الوضعيتان لا يتحكم فيهما، إذن، لا السن ولا الزواج.

إن التمييز بين «أركَاز» و«أفروخ» لا يقف عند المستوى الطقوسي، بل نلاحظه حتى في المستوى السياسي، أي على صعيد تسيير الدوار. فالذي يُعتبر «أفروخا» لا يمكنه حضور تجمعات الدوار، ولا يقوم بأداء الواجبات الجماعية، ولا يساهم في إيواء ضيوف الدوار في الاحتفالات. ثم إن العجز الناتج عن تنظيم الموسم لا يتحمله إلا المستفيدون من «تاصغارت» فقط. وقُل نفسَ الشيء فيما يتعلق ببعض الواجبات الجماعية المتصلة بتسيير المسجد. ولْنذكّر بأنه، مقابل خدمات الفْقيه، تلتزم الجماعة بتحمل واجبين اثنين: أجرته وطعامه. يتم تحضير طعام الفقيه يوميا، ويُحمل إلى المسجد بالتناوب (ويطلق على هذه العملية كذلك «تاوالا»). ولا يُفرض هذا الواجب إلا على البيوت التي تحصل على «تاصغارت». ولا يساهم «الأفروخ» إلا في أجرة الفقيه، وذلك لأن وحَدة الحساب، في هذه الحال، ليست هي البيت وإنما الفرد. فكل السكان الذكور يشملهم أداء أجر الفقيه؛ وكأن أسرة «الأفروخ» لا تُعتبر بيتا (واللفظ الذي يقابل البيت هنا هو «تَكَاتْ»، ويشتمل اللفظ، في ارتباطه بالنار، وإذن بالمطبخ، على هذا المعنى المزدوج: الأسرة وموقد المطبخ). وبما أن أسرة «الأفراخ» ليست «تكاتا» فإنه لا يمكنها أن تقدم طعاما. البيت الوحيد المعترف به هو بيت الأب. أما الأبناء والأحفاذ فيحسبون عليه، سواء أكانوا تحت السقف الأصلي أم تحت سقف «الأفروخ». والفكرة التي عبَّر عنها مجموعة من

7- عندما سألت شابا رب أسرة يحصل على «تاصغارت» إن كان يعتبر نفسه «أفروخا» أم «أركازا»، تردد لحظة قبل أن يرد علي: «أنا «أركاز» صغير» («أركاز إيمَزِّي»).

السكان بوضوح، هي أن كل عضو ذكر ينتمي إلى الدوار، ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، لأنه سيحتاج إلى خدمات الفقيه في حياته أو بعد مماته.

هناك، إذن، تمييز أساسي بين طبقتين من الأسر. فتلك التي لها حقوق وعليها واجبات جماعية هي وحدها التي يُطلق عليها «تَكَاتْ» (وجمعه «تَكَتينْ»). وأسر «أفروخ»، من وجهة نظر القانون المحلي، ليست لها وضعية قانونية، بل هي دائمة الارتباط بالبيت الأبوي. قد تتفرع «تَكَاتْ» إلى عدة بيوتات، إلا أن بيت الأب هو الذي يُعتبر «تكاتا». وعلى سبيل المثال، فإن أبناء صاحب الزريبة الثلاثة، القاطنين بنفس الدوار، متزوجون ويملكون بيوتا منفصلة، ولهم دخل مستقل، ومع ذلك ما فتئ الناس يعتبرونهم جزءا لايتجزأ من البيت الأبوي. إن «أوماكَور» وحده يمثل اعترافا خجولا بوجود وحدات اجتماعية أخرى مستقلة عن البيت الأبوي.

الإحصاء الذي يسبق عملية الوزيعة لا يقتصر على الرجال. فالمرأة التي توفي زوجها، أي رب البيت، ليس لها الحق إلا في «أوماكَور». ومعنى هذا أن «تَكَاتْ» الفقيد تتدهور ولاتُمَثَّل داخل تجمع الدوار.

إذا كانت «تاصغارت» تحيل على الرجل، رب البيت، فإن «أوماكور» يمثل وضعيتين اثنتين: وضعية «أفروخ» ووضعية الأرملة. غير أن الأول، وخلافا للمرأة، يمكنه العيش على أمل الحصول على «تاصغّارت» والانتماء إلى الجماعة. وقد تمكنت إحدى نساء امزيك الأرامل، تمكنت، بصفة استثنائية، من الحصول على الحق في «تاصغارت». كانت الجماعة، في مناسبات عديدة، ترفض طلبها المساهمة في التحملات الجماعية؛ وأمام إلحاحها قبلت الجماعة. ويُعتبر ابنُها حاليا هو رب الأسرة. لم تكن هذه الأرملة ترغب في الانخراط في الجماعة، وإنما في الإبقاء على الوضع القانوني لأسرتها في انتظار أن يكبر ابنُها البكر ويعوض والده الفقيد. وبذلك استطاعت أن تجنِّب أطفالها الحصول على «أوماكَور».

يُعتبر «تكَاتْ»، على الصعيد الطقوسي، أسرة يحق لصاحبها الحصول على «تاصغارت»، والمشاركة في الجماعة («اجْماعْت») بوصفها مجمعة من عدة «تكاتْ»[8]. ترسم عملية توزيع الذبيحة، دوريا، حدود الجماعة ومحتواها، وذلك من خلال تحديدها للعناصر المكونة لها، أي أرباب الأسر القادرين على تسيير الشأن العمومي. فـ«أفروخ» لا ينتمي إلى الجماعة لأنه قاصر على الصعيد السياسي، وليست له شخصية قانونية لأنه غير خاضع للقانون الجماعي[9]. لندقق هذا الأمر، إن هذا القصور ليس مطلقا، إذ لا يتعلق الأمر إلا بالشأن العمومي. ومن ثمة، فبإمكان «أفروخ» إبرام اتفاقيات خاصة لحسابه، إذ بإمكانه، مثلا، شراء الماشية أو الاشتراك فيها مع شخص آخر.

وقد قمنا، في موضع آخر، بتحليل وضعية «أفروخ» و«أركَاز» في سياقات طقوسية أخرى (رشيق، 1990 ، 110، 116). إنهما يستطيعان تأكيد ترتيب القوانين التي كرستها الوزيعة، أو قلْبَه. هناك احتفالات ينظمها ويشارك فيها الشباب فحسب. والاحتفال التنكري الذي يلي عيد الأضحى يخص الشباب وحدهم. وقد سبق لعبد الله حمودي أن درس هذين الطقسين، المترابطين فيما بينهما ارتباطا وثيقا، لدى نفس الجماعات بأيت ميزان. وسنقتصر على ذكر بعض المراحل التي توضح العلاقات بين مختلف القوانين الاجتماعية التي تم تحليلها (انظر حمودي، 111-137). ولنبدأ بالمرحلة الإعدادية التي تقام بـ«تاخورْبيشْتْ». ففي هذه الحجرة الموجودة بالمسجد، والمخصَّصة أساسا للوضوء، يتم إعداد الملابس

8- التماثل جد مثير بين تركيبة الجماعة («اجْماعْت») وتركيبة مجلس الشيوخ الروماني الذي لا يضم إلا الآباء (انظر موس، 350 - 354).

9- انظر دراسة موس Mauss حول لفظ personne باعتباره حقا في الاسم، وقناعا طقوسيا...إلخ، وحول اكتساب «personne» من طرف الابن، حتى ووالده على قيد الحياة»، مما يشكل تجاوزا لحقوق الأب القديمة(موس، 350 - 354).

والأقمشة المرقعة المضحكة. ولا يُسمح بالدخول إلى كواليس الاحتفال التنكري إلا للشباب فقط، بينما يُبعَد الأطفال ويُطردون. وهؤلاء الشباب هم أغلبهم عازبون بلغوا سن الزواج. ونجد بعض الأشخاص المتزوجين يشاركون، أيضا، في الاحتفال. ففي سنة 1983، كان اثنان من الأشخاص الثلاثة الذين أعدوا ألبسة «بيلْماوْنْ» المضحكة من المتزوجين («بيلْماوْنْ» هو الممثل الرئيسي الذي يرتدي جلود الحيوانات المذبوحة بمناسبة العيد). كما أن الشاب الذي قام بدور «بيلْماوْنْ»، والذي يقدر عمره بما بين 25 و 30 سنة، كان رب أسرة كذلك. وقد أسندت أدوار العبد واليهود الأربعة إلى شباب عزاب. بعد الخروج من المسجد، يهجم «بيلْماوْنْ» وفرقته على البيوت والساحة العمومية، وعلى الرجال « أن يبتعدوا عن الدوار خلال هذه الأيام المخصصة للعب و«الحرية»، وذلك لأن القاعدة تقضي بأنه في حالة «القبض» على أحدهم، يقوم اليهود بالسخرية منه أمام الملأ وفضح أسراره-الجنسية بالخصوص-الحقيقية منها أوالمختلقة، وذلك على مرأى من النساء والأطفال والشباب الذين يستمتعون بالمشهد» (حمودي، 116).

ويفصّل حمودي في التقابل القائم بين المشاركين في الاحتفال وبين المبعدين منه. فالشباب، الذين يستولون على المسجد وعلى البيوت وعلى الدوار، يتعارضون مع الأطفال الذين لم يصلوا بعد إلى الامتيازات التي يخولها الاحتفال التنكري من جهة، ولا إلى صنف الرجال، أرباب البيوت، الذين سُلِبَت منهم سلطتهم مؤقتا من جهة أخرى. إلا أن هناك صعوبات تطفو على السطح عندما يتعلق الأمر بتحديد هذه المجموعة من الشباب تحديدا بالإيجاب. تؤكد الرواية الشفهية أن الممثلين عزاب في سن الزواج، في حين أن هناك رجالا متزوجين شاركوا، بالفعل، في الحفل التنكري. ولنا عودة إلى هذه المسألة.

ثم إن الرقص أيضا، الذي درسه محمد مَهْدي عند نفس المجموعات، يعرف عدة أصناف من المشاركين: رقصة الفتاة المخطوبة («تَاسْليتْ»)، وهي رقصة ثنائية بين رجل وامرأة، يمكنها أن ترافق الرقصة الجماعية التي تؤديها فرقة الرقص، ووحدهم الشباب العزاب («أعزري») الذين هم في سن الزواج، «والرجال المتزوجون ذوو الأعمار المتوسطة» (أفروخ ؟) من لهم الحق في دعوة فتاة ما للرقص. أما الشيوخ (أركَاز؟) والنساء المتزوجات فلا يمكنهم القيام بالرقص الثنائي[10]. وباستثناء هذا الامتياز، يمكن القول إن الرقص، بالنسبة للعازب، ليس سوى سلسلة من القيود، إذ لايمكنه أن يلعب بالطبل، وهو العنصر الرئيسي في الإيقاع، فضلا عن إبعاده من قول الشعر الذي يصاحب الرقص، وهو ميدان مقتصر على الرجال والنساء المتزوجات. أما الفتيات (تِعيَّلينْ»، ومفرده «تَعيَّلت»)، فيمكن لهن ارتجال بعض الأبيات الشعرية، لكن بشكل جماعي فقط.

وتعرف الرقصة الثنائية منافسة بين العزاب وبين مجموعة من الرجال المتزوجين («مْتاهْلينْ»، ومفرده «مْتاهْلْ»)، وهو نفس التقابل الذي لاحظه مهدي خلال مرحلة التهييء للحفل التنكري (1983). إن اختيار الشخص الذي يشخص «بيلْماوْنْ» يشكل رهانا كبيرا بين العزاب و «المْتاهْلينْ». وتكشف الجدالات الكلامية، والمضايقات الشفهية التي يتم ترديدها، عن انقسام المشاركين إلى مجموعتين، وهو انقسام مبني على الزواج[11].

10- باستثناء العزاب، يلجأ مهدي فقط إلى مقياس السن للتمييز بين أصناف الرجال المتزوجين: «الرجال متوسّطي العمر» و«الشيوخ». وإذا كان مصطلح «العمر المتوسط» فضفاضا، فإن مصطلح «الشيوخ» ليس ملائما من حيث إشارته إلى أرباب الأسر الذين يتراوح متوسط أعمارهم ما بين 45 و 55 سنة.

11- فيما يلي موجز من حوار بين مجموعتين:

يوجه «امتاهل» إلى مجموعة «إعزرينْ» التحدي التالي:

- إذا تمكنتم من خياطة الجلود [ألبسة «بيلْماوْنْ»] أعطيتكم جلبابي.

وقال آخر: « لكن، لايمكن أن نترك لهم الجلود؛ يلزمهم «ضامن» (ضمانة)».

- «أعزري» : أنا أعطي مائة وخمسين درهما مقابل الجلود. ../..

بإمكاننا الآن أن نلاحظ تذبذب الاصطلاح المحلي عندما يتعلق الأمر بتسمية هذه الفئة من الشباب التي تحتلّ مرتبة وسطى بين العزاب والرجال الكاملين. فكلمة «مْتاهْلْ» (الرجل المتزوج) ليست دقيقة إلا في ارتباطها بالعزاب، لأنها قد تعني كذلك الفئة التي تُسمّى « أفروخ». وقد سبق لمهدي أن اعتبر أحد المخبرين (محمد بن بيهي، وهو رجل في الأربعين من عمره تقريبا) الذي يستطيع أن يرقص الرقص الثنائي، بل إنه يُنفّذه، بمثابة «متاهل». لكن، خلال وزيعتين اثنتين (1985 – 1988)، اعتُبر هذا الشخص «أفروخا».

وثمة معلومات أخرى تشير إلى أن فئة «أفروخ» تشارك في الاحتفال التنكري. وفيما يلي موجز من مقابلة أجريَتْ مع «أفروخ» (25 سنة، منفصل عن والده) ينتمي إلى دوار مجاور لآيت سوكا:

« – من يمثل في الاحتفال التنكري «بيلْماوْنْ»؟

– أي فرد يمكنه التمثيل، شباب «أفروخ» مثلي أنا.

– لكن، هل أنت «أفروخ»؟ إنك متزوج، ولك طفل.

– هذا صحيح، غير أنهم ما فتئوا يسمونني «أفروخ».

– ما الفرقُ بين الأرَّاضْ و «أفروخ» و «أركَاز» ؟

– «الأرَّاضْ» هو هذا (مشيرا إلى أخيه البالغ من العمر ثلاث سنوات)، أو ذاك (أخوه راعي الغنم البالغ من العمر اثنتا عشرة سنة). أما «أفروخ» فهو الشخص الذي لم يتزوج بعد.

– «امتاهْلْ» : لاتصدقوه، إنه يكذب. إن « إعزرين» معروفون، حين يعودون من المدينة بعد سنة من العمل، لاتجد في جيوبهم حتى مائة درهم. وعندما يحين وقتُ رجوعهم إلى المدينة، ينبغي أقراضهم ثمن التذكرة...

– «امتاهْلْ» : العزاب يتحمسون لأنهم يعرفون أنهم لن يرتدوا الجلود أبدا.

– «امتاهْلْ» آخر: سوف ترتدونها عندما يقفز أحدكم من «أخوزبيشْ».

– أعزري»: لا يقفز «امتاهْلْ»و «أعزري».

– «امتاهْلْ» : هل سمعتم، إنه لايعرف حتى كيف ينطق كلمة «امتاهْلْ» ».

– لكنك متزوج، فهل أنت «أفروخ» أم لا؟

– بلى، إنهم ينادونني «أفروخ».

– هل أبوك ما يزال على قيد الحياة؟

– نعم، إنه يشتغل في (...)، عندما لا تكون ملتحيا... (مشيرا إلى وجهه الأمرد). لو كان أبي متوفيا، ولو «كنت أحمل على عاتقي (إِغْ أوسِّيخْ) «تَكَاتْ» (يقصد: لو كنت رب أسرة) لأطلقوا علي اسم «أركَاز» (رشيق، 1990،115).

تبرز المعلومات المتصلة بالممثلين المتزوجين، المشاركين في الاحتفال التنكري، أن بعضهم ما زال يعيش تحت السقف الأبوي، بينما أصبح البعضُ الأخر رب أسرة. وفي جميع الحالات، لا تترك دراسة عبد الله حمودي أي مجال للشك بخصوص التقابل، أثناء الاحتفال التنكري، بين أرباب الأسر والرجال الكاملين من جهة، وبين العزاب والمتزوجين وفئة «أفروخ» ، من جهة ثانية. أما أولئك الذين يحظون بالامتياز في توزيع الذبيحة، أولئك الذين يسيِّرون الشأن العمومي، فمُبعَدون تماما عن الساحة العمومية.

3- ترقية وانحطاط

سمح لنا تأويل الوزيعة الأولى الذي تمت معاينتها (أرمد 1985) بإبراز القاعدة المحددة لتوزيع اللحم: فالحصول على «تاصغارت» ، واكتساب صفة مشارك في تدبير الشأن العام، يرتبطان بوفاة الأب[12]. بعد ذلك بشهور (مارس 1987)، أجريتُ بعض المقابلات مع المعنيين بالأمر، بغية التأكد من عمومية هذه القاعدة، والتحضير لاستقصاء منظَّم حول الوزيعة الطقوسية الموالية (شتنبر 1987). وقد ركزت هذه المقابلات على التعالق بين أصناف أرباب الأسر وصنفي حصص اللحم. ميدانيا، كان الأمر يتعلق

12- نستعمل مصطلح «مشارك» للإشارة إلى كل عضو من الجماعة.

بمعرفة ما إذا كان آباء جميع المستفيدين من «تاصغارت» قد توفوا، وما إذا كان جميع أرباب الأسر، الذين توفي آباؤهم، يحصلون على اللحم.

لم تنطلق المقابلات إلا بصعوبة، وذلك إلى التردد القوي الذي لاحظتُه في قبولهم لفكرة وجود «أوماكَور»، بل إن بعض المخبرين كانوا ينكرون حتى وجود هذا النوع من الحصص؛ ذلك أن جميع الحصص، في اعتقادهم، تسمى «تاصغارت». وعندما وصفتُ وزيعة أرمد، وأعطيتهم أسماء أرباب الأسر الذين حصلوا على «أوماكَور»، أصبحتْ أجوبتهم أدق: «...«أوماكَور» و«تاصغارت» يعنيان الشيء ذاته»، «ليس هناك فرق بينهما»،... إلخ. ولهذا الإصرار على إخفاء وجود «أوماكَور» دلالتُه. يبدو أن أشكال التمييز، التي تظهر خلال العملية الطقوسية، يجب أن تظل محجوبة عن الشخص الأجنبي الذي تقدّم له صورة ملؤها الانسجام والمساواة. ولم ينْفِ مستجوبون آخرون وجود «أوماكَور»، لكنهم أكدوا أنها توجَّه إلى المحتاجين («لَمْساكِينْ»). غير أنه عندما أثيرت حالات أرباب الأسر، رمز النجاح الاجتماعي الحالي (مرشدي السياح)، الذين يحصلون على «أوماكَور»، قال أحد المخبرين مدققا بأنه في هذه الحال لا نعير اهتماما إلا للأب الذي يلتزم بالواجب تُجاه الجماعة. ولا أحد تحدث عن وفاة الأب. فـ «تاصغارت»، في نظرهم، يحصل عليه مَن التزم بالواجبات الاجتماعية. وهكذا، فـ «أفروخ»، الذي لا يساهم في النفقات الجماعية، لا يحصل سوى على «أوماكَور». ثم إن بعض الأفراد من الدوار اعتبروا إعطاء «أوماكَور» من باب اللياقة فقط («إكَا غازْ الصّوَابْ»).

يفسّر مقياسُ «الواجب» بوضوح التفاوت إزاء لحم الذبيحة. ويبدو هذا المقياس غير دقيق لأنه يخلط بين السبب والنتيجة: ذلك أن ما يُعدّ خاصية للمكانة الاجتماعية، يُعتبر علة لوجودها، وشرطا لازما لها. وبعبارة أخرى، فإنه، من حيث المبدأ، ينبغي أن يكون المرء رب أسرة

(«تَكَاتْ»)، وفاقدا لوالده، حتى يقوم بواجبه، وليس العكس. لكن هذا المقياس يضيف تعديلات طفيفة إلى المعاينة الأولى (1985). فقد بيَّن البحث أن أربعة من أرباب الأسر بدوار امزيك يحصلون على «تاصغارت»، مع أن آباؤهم ما يزالون على قيد الحياة. وفي هذه الحال، يُستبدَل مقياس الوفاة بمقياس الواجب. وسنرى أن الأول بالنسبة للثاني هو الاستثناء بالنسبة للقاعدة.

وقد ساعدتنا المعلوماتُ المستجمعة، والتعديلات الطفيفة التي كانت تنطوي عليها، على معاينة أفضل لوزيعة سنة 1987. وهكذا، عندما حل يوم الوزيعة، أقيمت لائحة بأسماء المستفيدين من اللحم وفق الترتيب الذي اقترحه الحضور، وقد تم استكمال هذه اللائحة بمعلومات حول كل رب أسرة، أولها، كما يمكن أن نحدس، معرفةُ ما إذا كان الأب حيا أم لا. وقد سمحت الإجابات عن هذا السؤال بالتحقق من الحالات الاستثنائية المشار إليها خلال المقابلات السابقة، أي بالتعرف على فئة «أفروخ» التي تمكنت من الحصول على «تاصغارت». وقد استجوبنا أحد هؤلاء المستفيدين.

هذا الشخص المستجوَب (محمد بوناصر)، طُرد من البيت بعد مرور بضعة أشهر على الزواج الثاني لوالده، والسبب هو عدم تفاهم زوجة أبيه مع زوجته. وأمام انعدام أي مأوى أو أي أرض أو ماشية، اضطر إلى تعلم حرفة البناء عن طريق مصاحبته لأحد البنائين. إلا أن النشاط الفلاحي ظل هو المصدر الدائم لدخْله. اكترى الحقول والمراعي («أكَدالْ») المجاورة للمسجد، واشترك مع أحد الأشخاص في شراء بقرة. ومنذ حوالي1960، وطيلة ستة مواسم، وهو يحصل على «أوماكور»، لكنه استطاع الحصول على «تاصغارت» ثلاث مرات، خلال سنوات 1984 و1981 و1978 (الاستثناء 1). ويصرح بأنه فرض نفسه على الجماعة بإعطائه الواجب.

لقد كان يصر على الدفاع عن هذا المبدإ، أو على تبريره: «كل من يعطي الواجب له الحق في «تاصغارت»».

وقد عاش أخوه الأصغر، بعد ذلك ببضع سنوات، نفس الظروف. إنه رب أسرة كذلك، ويعيش مستقلا عن والده، لكنه ليس له الحق سوى في «أوماكور». وعندما سألتُ هذا «الأفروخ» عن سبب امتناعه عن إعطاء الواجب، اكتفى بتحريك رأسه (مشيرا إلى أنه لا يدري) مع ابتسامة خجولة. أما الأخ الأكبر، فكان جوابه مقتضبا: «إنهم لا يريدون!».

تُعدُّ الحالات التي يرغب فيها الأبناء في الحصول على نفس النصيب الذي يحصل عليه آباؤهم، نادرة واستثنائية. ويصرّح هذا البَنّاء بأن القاعدة التي تعتبر أن الأب والابن ليس لهما الحق في الحصول على نفس النصيب في الوقت ذاته، قاعدة قديمة، وأن حالته جديدة في تاريخ الوزيعة. هناك عدة عوامل يمكنها تفسير سبب عدم انتظاره وفاة والده ليرث امتيازاته. أولاً، كانت علاقته بوالده علاقة صراعية، وبعد طرده من البيت، حدثت قطيعة مطلقة. وترتب عن ذلك التوقف الفوري للتعاون الفلاحي، بل حتى تبادل الزيارات كان نادرا. وهذا يختلف عن وضعية أشخاص «أفروخ» آخرين لم يكن انفصالهم عن آبائهم فظا وعنيفا، رغم وجود توترات وسوء تفاهم قبلي. ثم إن علاقات التعاون بين الآباء والأبناء ظلت قائمة، وظل الأبناء يستغلون ممتلكات آبائهم، ويحصلون على جزء من المحصول الزراعي. وخلافا للبَنّاء، الذي لم يعول سوى على نفسه، تمكن بعض «الأفروخ» من بناء بيوتهم فوق قطع أرضية في ملكية آبائهم.

غير أن أخ البنّاء له نفس الوضعية، لكنه لم يطالب بـ «تاصغارت». فهل سيكون أصعب عليه منافسة الأب والأخ في الوقت نفسه؟ عليه أن يحترم هذا الأخير، لأن الاحترام واللياقة يفرضان على الإخوة الصغار عدم توجيه الكلام إلى الأخ الأكبر، وعدم مناداته باسمه. وكما هو الشأن في عدة مناطق أمازيغية، يُستعمل في هذا الحال لفظ «دَادّا». ومن ناحية

ثانية، ينبغي التذكير بأن هذا البَنَّاء انتظر حوالي 15 سنة قبل المطالبة بإدماجه ضمن الجماعة. يبدو، إذن، أن المطالبة بالامتيازات التي تُعطى لرب الأسرة تتقوى كلما تقدمت السن بـ «الأفروخ». فهل يمكن لهذا الأخير، عندما يعمر والده طويلا، أن يظل مجبرا إلى الأبد على الحصول على «أوماكور»، وأن يظل على هامش الجماعة؟

أما «الأفروخ» الثاني الذي يهمنا، فقد حصل على «تاصغارت» للمرة الأولى سنة 1987، سبع سنوات بعد مغادرته للبيت الأبوي (الاستثناء 2). وقد اكتفى خلال هذه المرحلة بـ «أوماكور». وبدوره، ألح لدى الجماعة على المساهمة في الواجبات الجماعية. إن الحصول على «تاصغرت» يترجم على المستوى الطقوسي موافقة الجماعة على إدماج رب أسرة جديد. كما تُعتبر المطالبة بنفس نصيب الأب، على المستوى الشخصي، شكلا من أشكال التجاوز العلني للسلطة الأبوية، وما يترتب عنها من عدم المساواة أمام الشأن العمومي.

وهنا ربّما أسرتين أخرين استطاعا لحصول على «تاصغارت» رغم وجود أبويهما على قيد الحياة (الاستثناءان 3 و4). يتعلق الأمر بأخوين غادرا البيت الأبوي منذ حوالي عشرين سنة. وطيلة ست سنوات كانا يحصلان على «أوماكور» (خلال وزيعتين اثنتين). وقد تم تبرير ترقيتهما بعجز الوالد، الذي أقلع منذ ثلاث عشرة سنة عن المساهمة في النفقات الجماعية. وقد ترتب عن هذا الإبعاد حرمانه، بصورة آلية، من حقوق أعضاء الجماعة، بما فيها الحق في «تاصغارت»[13]. وهكذا أخذ الابنان مكانة الأب. وبما أنهما يعيشان منفصلين، فقد حصل كل واحد منهما على «تاصغارت» الذي تنازل عنه الأب (الاستثناء 5).

13- يقول صاحبنا البناء الذي لم يكف عن الدفاع عن مبدأ الواجب، وهو ينتقد موقف هذا الأب: «من لايريد أن يعطية الكلفة عليه أن يغادر «الملاح» («اللي مابغا ياتي لكلفة يخوي لملاح»). يتعلق الأمر، بحسب البناء، بحكم قضى به حاكم يهودي ضد شخص تملص من واجب جماعي. وهذا يعني أن الأب، وكل من لا يساهمون في التكاليف الجماعية، ينبغي أن يغادروا الدوار.

كانت معاينة الوزيعة الموالية (أرمد 1988) غنية على أكثر من صعيد. فقد احتوت قائمة المستفيدين على 80 شخصا لهم الحق في «تاصغارت»، من بينهم ثلاثة أرباب أسر كان آباؤهم على قيد الحياة بالدوار، أحدهم حصل على «تاصغارت» للمرة الأولى (الاستثناء 6). وربما لهذا السبب نسيه منظمو الوزيعة خلال الإحصاء الأول لأرباب الأسر. كان التفسير، في نظر الحضور، بسيطا: «الأفروخ» حصل على «تاصغارت» لكون والده تنازل له عن نصيبه من الإرث («إفْكاسْ باباسْ لْحقَّنْسْ»). لم يكن الانفصال مطبوعا بالعنف، كل ما في الأمر أن الأب ارتأى أنه هو وأبناؤه الثلاثة المتزوجون، كانوا كثيري العدد، وأنه من الأفضل أن يؤسس أحدهم بيتا خاصا به. فالأب هو الذي تنازل عن جزء من ممتلكاته، وبالتالي عن جزء من سلطته. لكنه، وخلافا للأب العاجز، يُعتبر دائما ربَّ أسرة. فكونُ الابن لايملك عقارا («لْمَلْكْ»، تَمَزيرْتْ» أو «لَبْلادْ»، تُعتبر ملكية عقارية شخصية)، لايعفيه، حتى إن أراد، من التملص من الالتزامات الجماعية. لقد أصبح ربَّ أسرة بقوة القانون المحلي.

يؤكد العديد من سكان الدوار على «المَلْكْ» باعتباره شرطا للمساهمة في الواجبات الجماعية. وتبرز لنا حالة رب أسرة شاب من امزيك أهمية «الملْكْ» في تَبَوُّئ مكانة رب الأسرة. لقد حصل على «تاصغارت» زمنا طويلا بعد وفاة أبيه، لكون جده أخر إجراءات الإرث (الاستثناء 7).

وقد سجلنا حالة مشابهة خلال وزيعة 1988. يتعلق الأمر برب أسرة حصل على «أوماكور» رغم أن والده كان متوفيا (الاستثناء 8). كان يعيش تحت سقف واحد مع أخيه الأكبر الذي كان له الحق في «تاصغارت» بصفته رب أسرة. وقبل بضعة أشهر من موعد موسم نفس السنة، قرر الانفصال عن أخيه. وقد كان من المفروض، حسب استنتاجاتنا الأولية، أن يحصل صاحبنا على «تاصغارت»، وليس على «أوماگور»، نظرا إلى وفاة والده،

وإلى كونه أصبح رب أسرة. وقد أكد التفسير الذدي قدمه الحضور على مقياس الملكية العقارية: «لقد انفصل عن أخيه، لكنه لايملك أرضا بعد» («إِزْلِي دَكْمَاسْ أُورْتَا يُوغِي لَبْلادْ»). وكان هذا المبرر كافيا، في نظرهم، لعدم مشاركته في الواجب الجماعي، وبالتالي إبعاده حقا من ««تاصغارت».وقد أوضح بعضُ المنظمين أن الحق في «تاصغارت» يتوقف على «الملك» («تاصغارت تَلّافْ تَمَزيرْتْ»)، الذي يعتبر شرطا لتبوُّئ مكانة رب الأسرة بصفتها مكانة سياسية. يشكل «الملك» («لبلاد» أو «تمزيرْتْ») المقولة القانونية الثانية المرتبطة بترقية بعض أرباب الأسر الذين توفي آباؤهم من قبل.

ويفسر رب الأسرة الثاني (الزعيم «ب») بشكل مختلف طريقة حصوله على «تاصغارت». فهو يصرح أن والده، الذي يعيش معه تحت سقف واحد، تقدمت به السن وأصبح عاجزا عن القيام بالأعمال اليومية (الاستثناء 9). ويضيف بأنه، بناء على ذلك، لا ينبغي للجماعة أن تطلب شيئا من رجل مسن. إن الابن البكر هو الذي يتحمل الواجبات الجماعية عندما تحول الشيخوخة دون أن يضطلع رب الأسرة بدوره السياسي بشكل عادي، إذ يصبح المسؤول الوحيد أمام الجماعة. ويُطلق على هؤلاء الشيوخ الذين كانوا يحتلون مكانة أرباب الأسر اسم «إرْمي»، الذي يعني «متعَب»، ويُستعمل في سياقات التعب «البدني» فقط. فالسلطة لا تنفصل عن القدرة البدنية الضرورية من أجل ممارستها. الشيخوخة، هنا، مرادف للموت المبكر: فحتى قبل الموت، يُجرد الابنُ الأبَ من وظائفه.

«الأفروخ» الثالث الذي يعنينا، تمت ترقيته بدوره على حساب الأب (الاستثناء 10). فالأب العجوز هو الذي كان حاضرا في الوزيعة، وهو الذي أخذ اللحم. غير أن سلوكه يشبه سلوك الأقرباء أو الجيران الذين يتكلفون بحمل اللحم إلى أصحابه. وقد تمت معاينة حالتين (أزيّام وبرّي)

مماثلتين بإمليل (الاستثناءان 11 و12). ففي جميع الحالات، لا ترد في لوائح أرباب الأسر إلا أسماء الأبناء، لا الآباء الذين لم يعودوا ينتمون إلى الجماعة، ولم يعودوا أرباب أسر، ولم يعودوا يحصلون على «تاصغارت» باسمِهم. إن المشاركة في الحياة السياسية شرط ضروري؛ وعندما تنعدم هذه المشاركة، لا يهم إن كان الأب حيا أم ميتا.

يَعتبر المعنيون بالأمر المساهمةَ في النفقات الجماعية، أو الواجب، مرتبطة بـ«الملك»، أي بامتلاك الأرض. وهناك حالة رب أسرة شاب (في حوالي الثلاثين من عمره) من امزيك حصل على «تاصغارت» للمرة الأولى سنة 1987. بعد وفاة والده، عاش مع أخيه الأكبر طيلة عشر سنوات، وقبيل وزيعة 1987، أسس بيته المستقل، واستطاع أن يملك قطعة أرضية. غير أنه ظل بعيدا عن الجماعة، ولم يقم بأية مبادرة للمساهة في الواجبات الجماعية. وقد أجبره أعضاء من الجماعة على المساهمة وإعطاء نصيبه لصالح فقهاء القبيلة بمناسبة الجولة الطقوسية («أدْوَالْ») التي يقوم بها هؤلاء في بعض المناسبات عبر الدواوير. وقد صرح أول «أفروخ» تمت ترقيته (وهو البنّاء) بما يلي:

«هو عنده «الملك»، لكنني لا أتوفر إلا على الأراضي التابعة للمسجد والتي أكتريها لكم. فوالدي لم يعطني شيئا، ومع ذلك فإنني أؤدي [الواجبات] . وإذا امتنع هو عن الأداء، فأنا بدوري سأمتنع!»

إن الأشخاص الذين يملكون الأرض هم وحدهم تجبرهم الجماعة على المساهمة في الواجبات الجماعية. ولا تستطيع الجماعة إجبار رب أسرة لا يملك أرضا على المساهمة في سير الدوار. ولا تُعتبر الملكيةُ هنا شرطا قانونيا ضروريا كي يصبح المرء رب أسرة. إن حالات ترقية «أفروخ» تبين العكس. فالكثيرون منهم (حوالي عشرة) يحصلون على «تاصغارت» دون أن يكونوا، مع ذلك، مالكين للأرض. ومن جانب آخر، فإن حالة أرباب

الأسر القدماء الذين تراجعت مكانتهم، تبين أن حيازة الملك العقاري مسألة ثانوية بالمقارنة بالمساهمة في الواجبات الجماعية. ويمكننا القول بصدد المقولتين المحليتين، اللتين عرضهما المعنيون بالأمر بوضوح، بأن مقياس «الواجب» يفوق «الملك» عندما يتعلق الأمر بتحديد رب الأسرة (14).

4-المبعَدون

مكننا البحث الذي أنجزناه حول وزيعة دوار إمليل من مصادفة حالة فريدة مرتبطة بالسياق السياسي للدوار: تمكن رب أسرة من الحصول على «تاصغارت» إثر إبعاد الجماعة لوالده (الاستثناء 13). تتصل هذه الحالة بنزاع نشب عندما منع الأبُ رعاة الدوار من المرور عبر طريق تخترق أرضه.

14- نورد، من أجل المقارنة، فقرة من دراسة جاموس التي خصصها لقبيلة ريفية. فالأوضاع الاجتماعية محدّدة في هذه القبيلة بدقة بالنظر إلى امتلاك الأرض: «غير أن الرجل المتزوج، والذي له أولاد، لا يعد رجلا كاملا إلا إذا امتلك أرضا. وبدون هذا الملك العقاري، وهو الملك الأكثر قيمة في هذا المجتمع، لايمكن لأحدهم أن يكون رجلا بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي «أرياز» (=«أركاز»)، ورجل شرف [...] ويمكن تقسيم السكان الذكور إلى ثلاثة أصناف: الرجال الذين لن يتمكنوا من امتلاك أراض؛ والرجال الذين لا يملكون الأراضي، غير أنه بإمكانهم أن يبلغوا الملك؛ وأخيرا، أرباب الأسر، وهم الرجال المتزوجون المالكون للأراضي.
الأولون هم أساسا اليهود ومجموعات الموسيقيين، أو «إميذيازْنْ». ولهؤلاء وضع اجتماعي وضيع جدا. وهم مبعَدون من لعبة الشرف. أما الآخرون فيمكن تقسيمهم إلى صنفين فرعيين: عائلات المحميين (أو المحاسيب) وأبناء أرباب الأسر. عائلات المحميين تكون تابعة لرب بيت له ملك عقاري. وأولئك الذين ينتمون إلى هذه العائلات يُعتبرون غير مسؤولين بالنظر إلى الشرف. وأبناء الرجل الذي يملك الأرض ينبغي أن يحترموا أباهم ويطيعوه. وإذا كانوا عزابا عملوا في حقله. وعندما يتزوجون يكون لهم الحق في غرفة شخصية في المنزل الأبوي. غير أنه لايمكنهم مبدئيا أن يملكوا الأرض إلا بعد وفاة أبيهم. فالأب هو الذي يُعتبر مسؤولا أمام الناس فيما يخص الشرف.
وأخيرا، نجد أرباب البيوت الذين لهم كامل السلطة على مجالات «الحَرَامْ»؛ فهم وحدهم يمكنهم أن يدّعوا صفة رجال الشرف، وأن يكونوا طرفا في تبادل العنف. وتجعل منهم ملكية الأرض أعضاء كاملين في السلالات المحلية وفي المجموعات الانقسامية الأخرى. وبوصفهم أرباب بيوت، لهم الحق في أخذ الكلمة في المجالس («أيراو») [...] وأبناء أرباب البيوت لا يمكنهم أن ينضموا إلى هذه المجموعات «القائمة على امتلاك الأرض» إلا بوساطة أبيهم، ولا يمكنهم أن يشاركوا في القرارات الجماعية إلا إذا امتلكوا أرضهم الخاصة» (جاموس، 66 - 67).

وقد احتج سكان الدوار على منعهم من استعمال ممر كانوا يعتبرونه دائما ممرا جماعيا. وعُرض النزاع على السلطات المحلية لتاحنّاوت، لكن ذلك لم يمنع جماعة إمليل من اللجوء إلى القانون المحلي وإبعاد خصمهم إبعادا مطلقا من جماعة الدوار. وهكذا حُرم من المساهمة في الواجب الجماعي، كما حُرم من التمتع بالحقوق المعترف بها لأرباب الأسر. وسرعان ما انعكس هذا الإبعاد على المستوى الطقوسي: لقد تم حرمان الرجل من اللحم المقدس (الاستثناء 14)[15].

ثم إن الابن الأكبر، وهو رب أسرة، عاش نفس الظروف عندما ساند والده (الاستثناء 15). وينبغي أن نلاحظ أن الأب سبق له أن شكل استثناء: لما كان والده حيا، كان له الحق في «تاصغارت». وتلخص هذه الحالة وضعية مزدوجة تتمثل في دخول «أفروخ» إلى جماعة الدوار، وفي إبعاد ربي أسرة.

الابن الأصغر، الذي لم يكن يحصل سوى على «أوماكور»، أصبح يؤدي الواجبات الجماعية، ويتمتع بالحقوق المترتبة عن ذلك، وخصوصا الحق في «تاصغارت». لقد تجنب حشر أنفه في النزاع، وحاول عقد مصالحة بين الأب والجماعة، إذ لا يمكن للمرء، في نظره، تجاوز الجماعة. يقول: «لو احتجت غدا لمجرد شهود في قضية معينة، إلى من ألجأ؟».

إن الحصول على جزء من الذبيحة ليس فعلا طقوسيا فحسب؛ إنه، إضافة إلى ذلك، فعل سياسي يشهد عادة على الانتماء إلى جسم سياسي معين. وبالمقابل، فعدم الحصول على هذا الجزء يدل، بالنسبة لرب الأسرة، على إيقاف كل نشاط سياسي أو تعليقه. الإبعادُ مُعْدٍ: فما أن يُبْعَدَ ربُّ

15- يتعلق الأمر، بالأحرى، بالحق في اللحم؛ ذلك أن الأب يمكنه أن يتلقى اللحم بطرق مختلفة. فالابن يعطيه منه جزءا. وفضلا عن ذلك، رأيتُ (في وزيعة 1989) الموزع يعطي خلسة لابن رب أسرة مُبعَد (12 سنة) قطعا من اللحم (وكان الشخص المبعد زوج خالة الموزع).

الأسرة من الدوار، ومن الجماعة القائمة على الشأن العمومي، حتى تفقد أسرته، بفعل الواقع، وضعية «تَكَاتْ». وبالفعل، ففي جميع الإحصاءات التي أجريت لاقتسام الواجبات أو الأرباح، لا ترد أسماء الأسر التي أقصي أصحابُها. لا يتعلق الأمر، إذن، بإحصاء ديموغرافي، وذلك لأن «تَكَاتْ» ليست وحدة سوسيوديموغرافية، بل هي كيان سياسي-قانوني قبل كل شيء.

هناك صنف آخر من أرباب الأسر الذين توفي آباؤهم، ولا يحصلون على «تاصغارت» وعلى «أوماكور». وقد برزت أثناء الوزيعة مكانتان اجتماعيتان وهما: ابن البلد والأجنبي. وهذا الأخير، شأنه شأن الشخص المبعد، يعيش على هامش الجماعة، وإذن على هامش الساسية: فهو لا يساهم في الواجبات الجماعية. ولأنه لا يحصل على حصة من الذبيحة، فإن وضعيته الهامشية يتم التذكير بها بشكل دوري.

كانت وزيعة أرمد (1988) غنية من حيث المعطيات التي تخص المكانة السياسية للأجنبي، ولتجلياتها القانونية والطقوسية. فبعد وضع لائحة تضم ذوي الحقوق، تساءل بعضُ الحاضرين عما إذا تم إغفال أي رب أسرة. واقترح رب أسرة شاب إضافة اسم أحد السكان. غير أن الشخص المنظِّم، المكلف بإعداد اللائحة (الزعيم «ب»)، سرعان ما احتج على ذلك قائلا: «إنه لا ينتمي إلى أرمد» («أورْ إكَي كُو أرمد»). في الواقع، لم يعترض عليه أحد بكونه كان قد قدم من أَمَزْمِيزْ (بعيدة بحوالي 50 كلم)، حيث تزوجت والدته التي أصلها من أرمد. وعندما توفي أبواه، ورث هذا الأجنبي ممتلكات والدته العقارية، واستقر بدوار أمه منذ حوالي 12 سنة. وطيلة هذه المدة، كان مبعدا تماما من الوزيعة.

وقد قام ربُّ الأسرة الشاب، الذي كان وراء ترشيح الأجنبي، بدفاع طويل وهام. وقد علمتُ، فيما بعد، أنه ابن خال الأجنبي. وقد تمحور النقاش حول الحجج السياسية فقط. فقد ذكَّر صاحبُنا الشاب الخطيب

الجماعةَ بكون الأجنبي كان قد تم احتسابه عند مواجهة مصاريف الوفد الذي انتُدب خلال النزاع. وأضاف بنبرة ساخرة: « تحصونه عندما تكون الأمور ساخنة» («إِغْ إلا لَحْمَا أَرْ تَتْحَسَّبْنْ»)، ملمحا إلى النزاع الذي حدث بين أرمد والقبيلة المجاورة. فمصاريف الوفد قد وُزعت على عدد البيوت، واستُدعي صاحبنا الأجنبي إلى المساهمة في التحملات الجماعية. ومن جانب آخر، كانت الجماعة قد عاقبته مؤخرا بأداء غرامة مالية («أزايْنْ») لكونه لم يساهم في تنظيف قنوات الري الذي يُعتبر واجبا جماعيا[16]. وقد لام المدافعُ الجماعة على موقفها الملتبس. فتارة تتصرف كما لو كان الأجنبي منتميا إلى الجماعة التي تطلب منه المساهمات في التحملات الجماعية، وتعاقبه على «نقضه» لواجب جماعي، وتارة أخرى تبعده من الجماعة رافضة الحقوق التي تُمنَح لأشخاص آخرين عليهم واجبات مماثلة، وبصفة خاصة الحق في اللحم.

وقد كان لهذا الدفاع الطويل مفعولٌ مباشر. فقد اقترح علي بعضُ الحاضرين تقييده في اللائحة («قَيِّدَاتْ»). وقد كنتُ في وضعية حرجة لأن رفض تقييده أو قبوله، يعني التدخل في مسألة سياسية محلية. وأخيرا أوضحتُ لهم أنه من واجبي تسجيل الرأيين معا، وتفويض الأمر إلى الجماعة التي لها الكلمة الفصل. وقد انتهت المناقشة إلى آراء متباينة، رغم تزايد عدد الأشخاص المؤيدين لإدماج الأجنبي. لكن، كان ينبغي انتظار الوزيعة لمعرفة القرار النهائي: حصل الأجنبي، للمرة الأولى، على «تاصغارت»، الشيء الذي كرس طقوسيا وضعيته السياسية الجديدة. وفيما يخصني، فقد كنت محظوظا لحضور ميلاد رب أسرة جديد، ومعاينة المرور العلني من وضعية الأجنبي إلى وضعية المشارك في تدبير الشأن المحلي.

16- يقال في الأمازيغية « إرزا تاركا» (كسر قنوات الري). ويُستعمل هذا الفعل («إرزا») أيضا للدلالة على فسخ (أو إلغاء) عقد أو ميثاق.

ونفس الوزيعة أعطت مكانة خاصة لرب أسرة (يدعى أَسْقَرَّايْ) أصله من أرمد، ويعيش بإمليل. وبما أنه لم يغير القبيلة، فإن إدماجه كان سريعا. إنه يُعتبر مشاركا في الدوار الجديد الذي تبناه. وهناك يتلقى حصته، ويشارك في تسيير الدوار...إلخ. لم تعد تربطه صلة سياسية بدواره الأصلي، غير أن الطقوسي يبين أنه غير منسي، مع ذلك، لأن دواره الأصلي يبعث إليه ببعض القطع من اللحم. وهذا اللحم غير مشابه لـ«تاصغارت»، الذي يحصل عليه في دواره الجديد، ولا لـ«أوماكور»، لأنه لم يعد ينتمي إلى أرمد. فاللحم، بالأحرى، يذكر بالوشائج غير السياسية التي لم تمْحُها الهجرة (فأعضاء سلالته وجيرانه... إلخ، ما زالوا يقطنون بأرمد).

ويحتل فقيه الدوار، الذي يَكون في الغالب أجنبيا، مكانةً وسطى بين المستفيدين من اللحم وبين المبعَدين من الوزيعة. وخلافا للأجنبي العادي الذي لا يحصل على أي شيء، يتلقى الفقيه اللحم بصفته فقيها. فالإحسان هو الذي يفرض ذلك، وليس القانون المحلي أو التعاقدي («الشَّرْطْ») بينه وبين الجماعة. أما الحصة التي حصلتُ عليها فتقربني من الفقيه -الأجنبي- أكثر مما تقربني من أي أجنبي آخر.

توضح الوقائع السابقة أن وضعيتيْ الأجنبي وابن البلد محددتان على المستوى السياسي. فالنقاش لم يُشر إلى روابط الدم، ولا إلى أنساب السلالات. الأجنبي ليس هو كل شخص ليست له مكانة بين أنساب السلالات، والعكس كذلك صحيح؛ فالمشارك في الشأن المحلي ليس بالضرورة شخصا ينتمي إلى الجماعة. إن المسألة تُطرح بالأحرى على الصعيد السياسي، أي من زاوية الموارد (الأشخاص والعلاقات في حالتنا) التي يمكن أن يعتمد عليها الأجنبي لكي يفرض تَبَنِّيه.

أن يكون المرء مشاركا ابن البلد، هو أن يستطيع المساهمة في الواجبات الجماعية. غير أن تحديد المكانة السياسية يتم تدقيقها والتذكير بها بترابط

مع أشياء مقدسة. فمجمل أرباب الأسر الذين يشكلون الجماعة يتحددون بمناسبة الطقوسي، ومن خلاله. ولكي نعود إلى مثالنا الأخير، فإن إدماج الأجنبي نوقش في الجماعة، لكن المسألة أثيرت بمناسبة الطقوسي، وبواسطته تم تكريس فعل سياسي. فصاحبنا الأجنبي لم يكن بإمكانه ولوج الجماعة عن طريق مشاركته في المساهمات الجماعية فقط، بل ينبغي تأكيد ذلك على المستوى الطقوسي. إن الذبيحة تندمج مع فكرة التخلي. إلا أنه، في حالتنا، لم يتم التخلي عن اللحم كيفما اتفق، لأن توزيعه خاضع للسياسة المحلية. لنذكر أن الإبعاد، الذي يعتبر، بمعنى من المعاني، نقيض تبني شخص دخيل، يتجلى كذلك على الصعيد الطقوسي. الإبعاد يعني أيضا الحرمان من الحق في الذبائح الجماعية. هنا، كذلك، لاتقوم الجماعة بإعطاء الصدقة، بل تُخضِع الذبيحة للمنطق السياسي[17].

5- القاعدة والاستثناء

يمكن قياس أهمية الاستثناءات بالرجوع إلى الحالات العادية التي تمت معاينتها خلال عمليات الوزيعة. وسندع جانبا الحالات الاستثنائية التي ترتبط بالماضي. لقد أسفرت الإحصائيات التي قمنا بها عن 12 رب أسرة ما يزال آباؤهم على قيد الحياة، و7 أشخاص فقدوا صفة رب أسرة، ورب أسرة واحد توفي والده، لكنه ما زال يحصل على «أوماكور». عندنا، إجمالا، 20 رب أسرة لا تنطبق عليهم قاعدة وفاة الأب، ويمثلون 9 % من مجموع أرباب أسر القبيلة.

17- عرفت وزيعة أرمد(1988) مناقشة أخرى دارت حول منح حصة «أوماكور» لرب أسرة شاب. وقد ذهب بعضهم إلى أنه لا ينبغي احتسابه لأنه انفصل لتوه عن أبيه. وكانوا يعتبرون أن مدة الانفصال كانت قصيرة جدا، بحيث لم تكن تتيح لهم أن يقرروا هل كان الانفصال نهائيا أم لا. «وإذا رجع غدا (إلى أبيه)؟ استفسر بعض الحاضرين. أما بالنسبة لآخرين، فما يُعتبر هو الوضعية الحاصلة وقت الوزيعة. وفي هذا الوقت، لم يكن المعني يعيش مع أبيه، و«حتى إذا رجع هذا المساء، فذلك لايغير في الأمر شيئا، ولذلك ينبغي احتسابه». وفي الأخير حصل هذا الشخص على «أوماكور».

	أمليل	أرمد	امزيك
عدد «تاصغارت» :	74	80	62
أرباب أسر توفي آباؤهم	69	77	58
أرباب أسر آباؤهم على قيد الحياة	5	3	4
أرباب أسر مبعدون	2	0	0
أرباب أسر فقدوا مكانتهم	2	2	1
عدد «أوماكور» :	11	11	14
أفروخ أبوه على قيد الحياة (18)	0	10	9
أرباب أسر توفي آباؤهم	0	1	0
أرامل	6	0	0
شيوخ غير متزوجين	1	0	0
فقيه	4	1	1
مهاجر	0	0	1
شيخ القبيلة	0	0	1
بائع الذبيحة	0	0	1
باحث (كاتب هذه السطور)	1	1	1

الجدول 10: مكانة الحاصلين على حصص اللحم
(1989-1988-1987)

تسمح لنا هذه الانزياحات عن القاعدة، بغض النظر عن حمولتها الإحصائية، بالانتباه إلى تعقُّد تصنيف أرباب الأسر بالنسبة للشأن العمومي. عندنا، على الأقل، خمسة أصناف: فبالإضافة إلى رب الأسرة الحاصل على «تاصغارت»، والذي توفي والده، و«الأفروخ» المستفيد من «أوماكور»، والذي ما زال والده على قيد الحياة، نجد «الأفروخ» الذي تمت

18- لاحظت حالة «أفروخ»، رب أسرة ومنفصل عن أبيه، لم يحصل على أية حصة من اللحم، وقد صرح لي موزع إمليل، بعد الوزيعة، أنه نسيه تماما.

ترقيته، ورب الأسرة المجرَّد من حقوقه، و«الأفروخ» المزيف المجبر على أخذ «أوماكور»، رغم وفاة والده [19].

وبخصوص «الأفروخ» الذي تمت ترقيته، نميز بين أولئك الذين ما زال آباؤهم أرباب الأسر، على قيد الحياة، وبين أولئك الذين أصبح آباؤهم مجرد أعضاء من أهل البيت. وفي هذه الحالة الأخيرة، هناك استقالة تامة للأب، خلافا للحالة الأولى التي يشارك فيها الابن والأب في تسيير الدوار. أما الحالة التي يتعلق فيها الأمر بملء فراغ سياسي، والتي يُستبدَل فيها رب أسرة برب أسرة آخر، فلا يمكن اعتبارها استثناء بالمعنى الدقيق للكلمة. يمكن القول إنه لايهم إن كانت أسباب هذا العجز السياسي هي الشيخوخة أم الإبعاد أم الموت، وذلك لأن أثر المعيار القانوني، الذي تم تحليله، يتجلى في عدم إدراج الأب والابن ضمن نفس المكانة السياسية. نقصد بذلك أن الاستثناءات الحقيقية تتعلق بالحالات التي لا يُعزَل فيها الأب، بل يكون في وضعية منافسة ومزاحمة، أي تلك الحالات التي يولَد فيها بيتٌ جديد («تكات»)، وهذه الوضعية يمكن أن تتحقق على حساب الأب، أو بالتواطؤ معه.

وتهم الاستثناءات، إلى جانب هذا، أرباب الأسر المجردين من حقوقهم، إذ توضح أن وفاة الأب ليست شرطا كافيا. إن المحافظة على المكانة السياسية الموروثة عن الأب، تفترض مساهمة متواصلة في تسيير الشأن العمومي. ولقد أثيرت هذه المسألة خلال وزيعة إمليل، حيث أبى

19-تمردت حالة خارجة عن المألوف على تصنيفنا. يتعلق الأمر بكهل أعزب (45 - 50 سنة) كان يعيش وحده بدوار إمليل بعد أن غادر بيت أخيه الأكبر. وكان يحصل منذ مدة على «أوماكور». وبما أنه لا يملك أرضا، يقول أخوه، لم يستطع الوفاء بالواجبات الجماعية. ولم يشرع في تحمل واجبات المشارك إلا بعد حصوله على نصيبه من الإرث. غير أنه، في سنة 1989، كان له الحق في «أوماكور» فحسب. فها هو شخص يُحطُّ إلى وضعية «الأفروخ»، في حين أنه يستوفي جميع الشروط التي حللناها: أبوه متوف، ويفي بالواجب، ويملك أرضا. ولكن، بما أنه ليس رب أسرة- وهذا أمر نادر- فإن بيته لايمكن رفعُه إلى وضعية «تاكَاتْ» (الاستثناء 16).

الموزعون منح «تاصغارت» لرب أسرة لم يعد يساهم في أجرة الفقيه الموجود بمدشر تَازْكَا إِمُولاَ، واحتجّ مؤكدا أنه سوف يسدد هذا الواجب بمدشر فيمليلْ المجاور (الذي لم يكن يقطن به). كان بإمكانه، حسب المنظمين، أن يحصل على «تاصغارت»، رغم تبنيه لمدشر آخر، لو أنه احترم الميثاق بالفعل. وصرح المستشار الجماعي بأن بعض الأشخاص من فِيمْلِيلْ أبلغوه أن هذا الرجل لم يعط سوى 20 درهما، وهو مبلغ لا يمثل سوى ثلث المبلغ الذي كان عليه تأديته. وفي النهاية، حصل على نصيبه بعد تسديد دينه بمدشره الأصلي.

إن الجماعة لا تجبر أحدا على المساهمة في الواجبات الجماعية، ولا أحد يعفى من هذا الواجب دون رضاها. قد تكون لرب أسرة توفي والده، وضعية «أفروخ»، بصفة مؤقتة بالتأكيد. وبمجرد ما تُحل مسائل الإرث، يصبح رب أسرة بالمعنى الكامل. ومن ثمة، لايُقصى بعضُ أرباب الأسر من الوزيعة بسبب عدم مساهمتهم في الواجبات الجماعية، بل إن هذه الواجبات غير مفروضة عليهم لأن الجماعة لا تعترف لهم بصفة مشارك في الشأن المحلي. وللإيجاز، نقول ببساطة إنه يوجد صنفان من المبعدين، تبعا لمقياس الواجب: أولئك الذين لا يستطيعون قانونيا (أفروخ، الأجنبي، المبعد)، وأولئك الذين لا يستطيعون ماديا (أرباب أسر سابقون، أرباب أسر محتملون لا يملكون أرضا بعدُ).

ويحل مقياس الواجب محل مقياس وفاة الأب في الحالتين التاليتين:

- ترقية «الأفروخ»، وفي هذه الحال لا تكون وفاة الأب شرطا ضروريا.

- تجريد رب الأسرة من مكانته، وفي هذه الحال لا تكون وفاة الأب شرطا كافيا.

ونشير أخيرا إلى أن الزواج ليس شرطا للحصول على «تاصغارت». فالشاب العازب بإمكانه أن يصبح رب أسرة إذا قام بالواجب، وقد تعرفنا على خمس حالات تتعلق بخمسة عازبين كانوا يعيشون مع أمهاتهم أو إخوتهم أو أخواتهم. وهذا يعني أن مفهوم «تَكَاتْ»، بالمعنى الطقوسي، لا يتقاطع بالضرورة مع مفهوم الأسرة بالمعنى السوسيولوجي. فالعلاقة الجنسية، المعترف بها من طرف الجماعة، والتي تمثل مقياسا أساسيا لتحديد الأسرة، لا تَصدُق على هذه «التَّكَاتْ» الخمس. وبالمقابل، لا ينطبق مفهوم «تَكَاتْ»، حسب القانون المحلي، على مجموعات أسرية تُعتبر عائلات من الزاوية السوسيولوجية (عائلات «الأفروخ»، وعائلات الناس الأجانب، وعائلات أرباب الأسر المبعدين أو المجردين من مكانتهم).

6- التمييز المزدوج

بعد أن تشتري الجماعة المضحيةُ الذبيحة، تسلَّم إلى الخدام الذين يُعتبرون وحدهم المؤهلين لمراقبة العملية الطقوسية، بدءا من عزل الذبيحة إلى ذبحها. فليس لأعضاء القبيلة أية وظيفة طقوسية، ولا أية سلطة على الذبيحة قبل ذبحها. إن مراقبة الدوار المنظِّم للذبيحة تبدأ مباشرة بعد عملية السلخ. وقد كان من الأهمية بمكان معاينة الطريقة التي توارى بها الخدام خلسة بعد ذبح الدابة، وكيف احتل ممثلو الجماعة المضحية المذبح الذي كان يراقبه الخدام من قبل بمدة قصيرة. وتكمن مهمة هؤلاء الممثلين في مراقبة الجزار، وفي الحيلولة دون قيام الزوار، لأسباب مختلفة، بمحاولة أخذ قطعة من الذبيحة. وتُعتبر الأفعال الموالية (حراسة السقط، والتقطيع، وتقسيم الذبيحة، وتوزيع اللحم) أفعالا سياسية أكثر مما هي أفعال طقوسية، ولذلك ينفذها ممثلون محليون من الدوار.

يسمح هذا التذكير الموجز بمقارنة المبادئ البنيوية المؤسِّسة للمرحلتين الأخيرتين للموسم. تكشف الذبيحة عن تمييز طقوسي، إذ تقوم على الفصل بين الخدام وبين القبيلة. فمنذ عزل الذبيحة إلى ذبحها، ليس هناك أي تعاون بين الجماعتين [20]. إن السلالة تهيمن على العملية القربانية، إلا أن امتيازات المقدم والخدام تتوارى مباشرة خلال المرحلة الموالية. فهم يُعتبرون أعضاء منتمين إلى الجماعة («اجْماعْتْ»)، ويحصلون على نفس النصيب الذي يحصل عليه باقي أرباب أسر الدوار، كما تنطبق عليهم نفس قواعد التوزيع التي تعتمدها الجماعة. وفضلا عن ذلك، ليس لهم الحق سوى في لحم الذبيحة التي ضحى بها دوارهم، فلا علاقة لهم بوزيعة الدوارين المجاورين. وبعبارة أخرى، إذا كانت ذبيحة الموسم تهم السلالة سنويا، فإن توزيعها لا يعنيها إلا مرة واحدة كل ثلاث سنوات. فالتمييز الطقوسي لا يتجدد على المستوى السياسي. فكل أرباب أسر أرمد سواسية أمام الحق في اللحم. الوزيعة تقوم، بالأحرى، على تمييز ذي طبيعة سياسية، وهو تمييز ينطبق على كل سلالات الدوار دون فرق. ومن ثمة، لا تحصل فئة «أفروخ»، المنتمية إلى الخدام، سوى على «أوماكور».

وهناك تمييزات أخرى يمكننا ملاحظتها خارج الوزيعة أو خارج الموسم، لا تؤخذ بعين الاعتبار. فإضافة إلى سلالة الخدام، توجد بالدواوير الثلاثة سلالات «أنَفْلوسْ» (بشير خير) لها بدورها وظائف طقوسية. فهي تقوم، مثلا، بتدشين الحرث وسقي الحقول. وخلال الوزيعة، يحصل أرباب أسر هذه السلالات على نفس النصيب. وتشدد الوزيعة على تكافؤ أرباب الأسر، وذلك لأن المقاييس السياسية هي التي تؤخذ بعين الاعتبار فقط.

20- نتحدث هنا عن تعاون ممأسس، ذلك أنه لا شيء يمنع متطوعين من القبيلة من القيام ببعض المهام الشاقة: المساعدة على إخراج البقرة من الزريبة، وبطحها على الأرض قصد نحرها...إلخ.

لا يحتاج الباحث، بالضرورة، إلى ملاحظة الطقوسي كي يدرس البنية الاجتماعية. فهذه البنية يمكن إبرازها من خلال الانطلاق من وقائع اجتماعية أخرى (القانون المحلي، تسيير الموارد الجماعية...). غير أنه، بالنظر إلى هذه الدراسات السوسيولوجية، يسمح الطقوسي بتحديد مظاهر البنية الاجتماعية التي تُعتبر أساسية للثقافة المدروسة؛ وذلك لأن هذه المظاهر، بالضبط، تُكَرَّسُ طقوسيا. فتفاوت أنصبة اللحم يذكّر بأن السلطة السياسية ينبغي أن تتأسس، أولاً، على السلطة الأبوية. فالطقس بإمكانه أن يضفي الشرعية على التمييز الاجتماعي. وإبراز هذا التمييز، من حين لآخر، من شأنه أن يساهم في جعله أمرا بديهيا ومسلّما به. ومن هنا، سيكون الاكتفاء بـ« أوماگور» اعترافا متجددا بسلطة الأب. فالنظام الاجتماعي يجب أن يقوم على السلطة الأبوية: لا ينبغي للجماعة، باعتبارها محفلا سياسيا، أن تخلط بين الأب والابن. ولا يلتحق «أفروخ» بالجماعة إلا بعد انفلاته من سلطة الأب.

7- الطقوسي والسياسي

ليس القربان فعلا دينيا فحسب، بل هو فعل سياسي كذلك. وينبغي أن يأخذ تحديدُه بعين الاعتبار هذا البعد المزدوج. فشراء الذبيحة يخضع لمبدأ التناوب، الذي يعد مبدأ أساسيا. ولا تنحصر وظيفة العملية الطقوسية في إعادة تأكيد المبادئ البنيوية المركزية لمجتمع ما، بل إن هذه العملية الطقوسية نفسها منخرطة في السياسة المحلية، إذ تنطبق عليها نفس المبادئ المتحكمة في أنشطة سوسيواقتصادية أخرى. والشيءُ ذاته يصدق على ذبح الذبيحة وتوزيعها. إن النسق القرباني، الذي درسناه، يشمل جماعة دينية وجماعة سياسية. إلا أن الخاصية الأساسية لهذا النسق تتجلى في هيمنة الجماعة الثانية على الجماعة الأولى. وهكذا نجد أنفسنا، تبعا لعلاقات القوة بين الجماعتين، أمام نمطين من القربان.

أ- نمط أول تهيمن فيه الجماعة الدينية على الأدوار الطقوسية. وفي هذه الحال، يقوم تقسيم العمل الطقوسي ثقافيا على التقابل: قدسي /دنيوي؛ وسوسولوجياً، على تراتب اجتماعي يعطي الأولوية للجماعة الدينية.

ب- نمط ثان يقوم فيه ممثلو الجماعة السياسية بأنفسهم بتنفيذ طقوس الذبيحة. وفي هذه الحال، تكون الأدوار الطقوسية غير محتكرة من طرف شخص يعين، بل مشاعة بين جميع أفراد الجماعة، ولا تُحدِّد الأفعال الطقوسية تمثلاتُ القدسي، بقدر ما تحددها بنية الجماعة المضحية وديناميتها.

وهذا النموذج، الذي نسميه القربان السياسي، يمثله «المعروف». ففي هذا الطقس، لا يحتكر شخص بعينه، ولا سلالة بعينها، دورَ الذابح، إذ يُنجِزُ عمليةَ الذبح مضحون معينون لذلك الدور. وهذه السمة تجعل هذا النموذج متعارضا مع النموذج الديني للقربان، حيث يقتصر إنجاز طقوسها على أفراد متخصصين في الطقس. ويمثل النموذجَ الديني ذبيحةُ الموسم. ويكون التمييز بين القدسي والدنيوي أكثر حدة في هذا النمط الأخير مقارنة بالنمط الأول. في حقيقة الأمر، ليس لطقوس الدخول التي تعرفها ذبيحة الموسم ما يعادلها في «المعروف».فلا يقوم المضحون، في هذا الطقس، بإنجاز أي طقس آخر خارج الطقوس الإسلامية المتعلقة بذبح الدواب (المخصصة للاستهلاك المنزلي أو القربانية). إن عملية الذبح تشبه الجِزارة.

ينبغي التمييز، كما هو الشأن في ذبح الدابة، بين نمطين من الوزيعة: النمط الأول قائم على اعتبارات طقوسية. فعندما تتحكم الجماعة الدينية بمفردها في العملية الطقوسية، تحيل الوزيعة على القُدسي: قواعد توزيع الذبائح سنَّها سيدي شمهروش. إنها تؤكد على قدسية الذبائح، إذ ينبغي توزيع حصص متساوية من اللحم بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي.

وبالفعل، فإن الأجانب والنساء والأطفال يحصلون على نفس الحصة. ما يهم فقط هو حضورهم بالمكان القدسي.

وبالمقابل، فكلما تزايد تحكم الجماعة السياسية في العملية الطقوسية، كلما تضاءلت الإحالة على القدسي. وقد رأينا، قبل قليل، كيف يخضع توزيع ذبيحة الموسم لقواعد السياسة المحلية. فالحق في اللحم يرتبط بالوضع السياسي لأعضاء الجماعة. وتوضّح ترقية «أفروخ»، أو إدماج الأجنبي، أن الحصول على اللحم القدسي يمر عبر التفاوض السياسي. ومن جانب آخر، يُباع جزء لابأس به من ذبائح «المعروف» بالمزاد العلني. والمنافسةُ بين أرباب الأسر هي التي تحدد الأشخاص الذين سيشترون الذبائح التي لا تُستَهلك بشكل جماعي. إن البيع بالمزاد يُعدُّ قضية سياسية. فالمشتري، الذي لايسدد الثمن إلا في السنة الموالية، يكون مدينا للجماعة. ويُخصَّص المال، الذي يجمعه ممثلون محليون عن الدوار، لشراء ذبائح القربان الموالي. باختصار، إن هناك قواعد سياسية، كذلك، تتحكم في هذه المرحلة من «المعروف».

على الدراسة التي تتخذ عملية الذبح موضوعا لها أن تحدد الشروط السياسية لإنجازها [21]. فكلما هيمنَتْ الجماعة الدينية على تسيير الطقس، نكون أمام ذبيحة قائمة على التعارض: قدسي/دنيوي. أما في الحالة المعاكسة، فنكون أمام ذبح تخضع أدواره وأشياؤه القدسية لقواعد سياسية، أي دنيوية (مبدأ التناوب، المزاد، قواعد التوزيع المؤسسة على الوضعيات السياسية...إلخ).

21- توصلنا إلى خلاصات مماثلة في دراسة لنا حول «العار»، وهو طقس تضحية في الغالب، يرافق التماسا يوجه إلى شخص أو جماعة أو ولي. ويتأسس «العار» على إذلال المضحي وإهانته (تكون يداه مقيدتين وراء ظهره، أو يكون وجهه مسودّا بالسخام)، وعلى إذلال الذبيحة أحيانا (تشويهها)، وليس على تطهيرهما. وقد بيّنا أن «العار» يقدم بوصفه قلبا وعكسا للتضحية المطهرة لأنه يطرح علاقات اجتماعية متباينة (بين المتوسل وبين من توجه إليه التضحية). ولا يُراد من ذلك أي تواصل مع القدسي عبر الذبيحة. وهذه الأخيرة لا يستهلكها المعنيون، بل يستهلكها الآخرون (رشيق، 1992).

وبناء على هذا، لن نستغرب إذا رأينا الأفراد والجماعات يتنافسون منافسة شديدة، أثناء المزاد، من أجل الحصول على الذبائح. ذلك لأنه لا ينبغي أن نربط هذه الأفعال القائمة على الحساب، الذي تتحكم فيه مبادئ الحياة السياسية، بالنموذج الديني للذبح، القائم أساسا على الزهد ونكران الذات. وتأخذ هذه الأفعال معنى آخر عندما نربطها بالنموذج السياسي للذبح، القائم أساسا على المنافسة. فنفس الشخص الذي يسعى، باعتباره عضوا من أعضاء عشيرة سياسية معينة، إلى المضاربة على أضحيات الزوار، وإلى نحر الذبائح في مقام الولي من أجل ربح المال، نجده يقوم بزيارة المقام والذبح فيه عندما يُصاب ولده بالمرض مثلا. إنهما وضعيتان اجتماعيتان لا ينبغي الخلطُ بينهما.

يرتبط تنوع الذبيحة، كذلك، بالبنية السياسية للجماعات المدروسة. إن عمليات الذبح التي تم تحليلها ليست حالات معزولة. وقد كُنَّا نتمنى أن نقارنها، بطريقة منظمة منهجيا، بذبائح وطقوس أخرى تتدخل فيها جماعات سياسية معينة. غير أن هذا المشروع يتجاوز إطار هذه الدراسة. وفي المغرب، نلاحظ أن الذبائح الجماعية المشار إليها سابقا، تستجيب تماما لخصائص النموذج السياسي للذبيحة: فالذبائح التي تقدمها الجماعات قربانا، يذبحها رؤساء هذه الجماعات، وينحصر دور المقدم في ذكر الدعوات؛ أما الوزيعة فتجري وفق قواعد مرتبطة ببنية الجماعات... إلخ (بيرك. 285-295؛ جواد ولوطرا-جاكوب، 50 - 59 (انظر الفصل السادس، الهامش 5)؛ باسكون، 1985).

لنقتصر على إيراد ذبيحة من خارج فضائنا الثقافي. تشير لفظة القربان Kourbani إلى قربان يوناني معاصر تنظمه عشيرة قروية تهدي رسميا الذبيحة. « عندما يحل يوم القربان. تُقاد الذبيحة للنحر بدون معالجة ولا احتفال خاصين؛ ويتمُّ الاكتفاء غالبا بربط شموع مشتعلة بقرون الدابة

المهيأة للذبح بنفس الطريقة التي يتم بها إشعال الشموع قرب رؤوس الموتى [...]. ويقوم الكاهن الأورتودوكسي، قبل عملية الذبح، بعدد معين من الطقوس الكفيلة بإكمال تقديس الذبيحة : أدعية القربان أو الملح، التبخير، رش الماء القدسي. إلا أن أفعال الذبح والسلخ وتحضير اللحم وتوزيعه، ينجزها أفراد يُعوض بعضُهم البعض بمنتهى الإتقان: واهبو الذبائح ومديرو أملاك الكنيسة وأهل القرية الذين تعيّنهم الكنسية أو يتطوعون للقيام بهذه المهمة». « في بعض القرى التي كانت تهيمن فيها بحدة السلطة الأبوية وأشكال التمييز بين الأعمار والأجناس على الحياة ومظاهرها، كانت هذه البنية الاجتماعية تتجلى بشكل واضح جدا في وجبات الأكل المشتركة [...]، أو يتم أيضا، وإن بصورة أقل، توزيع اللحم النيء حسب عدد عائلات القرية...»جورغودي Georgoudi، 284 – 284 ، 286).

لقد لاحظنا أن التحولات لم تَهُمَّ، ولم تَمُسَّ كل عناصر الطقس بنفس الطريقة، ولم تعرف عملية الذبح وتوزيعها تغييرات كثيرة، بالقياس إلى المرحلة التحضيرية. أما فيما يخص ذبيحة الموسم، فقد أبقيَ على نفس تقسيم العمل القائم على التمييز الطقوسي، بخلاف الذبيحة المدشنة للحرث التي عرفت حدا مهما في الوظائف الطقوسية للسلالة. يتعلق الأمر بتحول بنيوي، إذ تم إبعاد الخدام نهائيا(22).

فهل نكتفي بأن نبين أن الطقس لا يشكل بنية؟ هل نفسر عدم تعرض الذبيحة والوزيعة لتغيرات كبيرة بانعدام علاقات بنيوية بين هاتين المرحلتين وبين المرحلة التحضيرية؟ لنقل، على التو، إن هذه العلاقات موجودة نظريا.

22- يشير فيبر إلى العلاقة بين هيمنة الدنيويين على الكنيسة ومطالبة هؤلاء بتقسيم للعمل يقصي التيولوجيين المحترفين: «لقد عُبر جزئيا عن هيمنة الدنيويين على الكنيسة بالمطالبة بالتكهن الحر لهؤلاء. وبالمناسبة، كانوا يستندون إلى الشروط التي سادت في العشائر المسيحية الأولى [...]. ومن جانب آخر تجلت هيمنة الدنيويين في معارضتهم لكل تكهن يأتي من التيولوجيين المحترفين» (فيبر 284).

بغية توضيح هذه العلاقات، نبدأ بتصور سيناريو كان بإمكانه التحقق في ظل بعض الشروط السياسية. عِوض أن تُراجع القبيلة قواعد التوزيع، تنجح في إبعاد الخدام. والمقام تراقبه الدواوير الثلاثة فقط؛ وجميع الذبائح، بما فيها ذبائح الموسم، تخضع لنموذج تقسيم العمل الذي تعرفه ذبيحة «المعروف». لم تَعُد الطقوس محترمَة: فتارة يضحي الناس ببقرة سوداء، وتارة بثور أبيض، علاوة على التخلي عن عزل الذبيحة في زريبة الخدام. باختصار، يمكن أن نتصور أن الموسم يستجيب كلية لخصائص النموذج السياسي للذبيحة.

نتذكر أن بعض المنظمين من القبيلة اقترحوا إبعاد الخدام عن تنظيم الطقس. كان الأمر سيصل إلى إحداث تحوُّل للبنية سيشمل، بالضرورة، كل مراحل الطقس التي يشارك فيها الخدام. لكن هذا القرار لم يكن يرتبط فقط بالقبيلة، فقد رفضت السلطات المحلية هذا الاقتراح الذي يمكن أن يهدد الوضع القائم. فهذا الحل التوافقي هو الذي يفسر الآثار المتفاوتة للتحولات في عناصر الطقس. ومن جانب آخر، عندما يكون الرهان محليا وغير ذي أهمية، مثل ذبيحة أكتوبر، فإن الخدام لا يقاومون الاحتجاجات المتعلقة بوضعهم الطقوسي. إن عدم نحر ذبيحة أكتوبر، وعدم إنجاز طقس الشخص المقيد، يجعل أعضاء السلالة غير آبهين، لأنهم يعتبرون أن هذه القيود، بالأحرى، هي بمثابة عناء تخلصوا منه. غير أن ذبيحة الموسم، التي تشكل مبرر وجود السلالة، عبارة عن شيء آخر مختلف تماما. ماذا يصنع المقدم طيلة السنة سوى أنه يذبح ذبيحة الموسم! فلا يمكن تعديل هذه المرحلة من مراحل الموسم دون قلب بنية الطقس. إن انسجام هذه البنية (أو عدم انسجامها) يدخل في الدينامية السياسية المحلية.



يوم الوزيعة. أ حدهم يحمل السقط الذي وُضع في إحدى
غرف مكان الذبح(1988)



تقطيع اللحم (1987)



تقطيع اللحم. الجماعة تنتظر توزيع اللحم (1987)



تشكيل أنصبة اللحم (1989)



الصفوف الأولى لأنصبة اللحم (1989)



وقت التفصيل، الجماعة تتحقق من مصاريف الموسم



صفوف أنصبة اللحم (1988)



يعود كلٌ إلى بيته حاملا نصيبه



معروف تميزكيدا أوزرو (امزيك، 1990). أكل الذبيحة جماعةً.



حساب مصروف المعروف ومداخيله (امزيك 1990). جزء من «الجماعت»،
وفي المركز منظِّم يمسك بدفتر الحسابات.

المراجع

المراجع العربية:

- ابن الحاج، «شموس الأنوار وكنوز الأسرار»، دار الكتاب، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- البوني، «منبع أصول الحكمة»، المكتبة الثقافية، بيروت، بدون تاريخ.
- الدمياطي، «شرح الدمياطي والبرهتية والجلجوتية»، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- السيوطي، «الرحمة في الطب والحكمة»، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- الفلكي، بدون عنوان، المكتبة الشعبية، بيروت، بدون تاريخ.

المراجع الأجنبية:

Arrif A., «Un site magico-religieux au sein du horm de Sidi Ahmed Ou Moussa : l'arbre de Sidi Chamharouch», in Pascon et al, 1984, pp. 183-192.

Balme, R., «L'action collective rationnelle dans le paradigme d'Olson», L'année Sociologique, 1990, vol. 40.

Basset, A. *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920.

Ben Talha, A, *Moulay Idriss de Zerhoun*, Université Mohammed V, «Notes et Documents», T. XXIII, Rabat, 1956,

Berque, J. *Structures sociales du Haut-Atlas*, Presses Universitaires de France, 1978, (première édition 1955).

Berque, J. *Un glossaire notarial Arabo-chleuh du Dren (XVIII° s.)*, Revue africaine, Tome XCIV, 1950.

Blochet E., « *Etudes sur le gnosticisme musulman* », extrait de la Revista degli Studi Orientali, Vol, II, III et IV, Rome 1913.

Boudon, R. *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979.
La place du désordre, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Boudon, R. et Bourricaud, F. *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

Bounni (al-) A. *Manba'oussoul al-h'kma*,(en arabe), Beyrouth al-Maktaba at-Taqafiya, sans date.

Brives. A. *Voyages au Maroc* (1901-1907), Alger, 1909.

Coser, L. *Les fonctions sociales du conflit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

Crapanzano, V. The Hamadsha, A Study in Moroccan Ethnopsychiatry, Berkeley, University of California Press, 1973.

Dabrendorf, D *Classes et conflit de classes dans les sociétés industrielles*, Paris, Lahay, Mouton, 1972.

Dermenghem, E. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1978.

Dimyati (ad-) N. *Charh ad-Dimyati wa al-barhatiya wa al-jalajoutiya* (en arabe), Beyrouth, al-Maktaba al-'Ilmiya, sans date.

Doutté, E. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord,* Maisonneuve et Geuthner, 1984
En tribu, Geuthner, 1914.

Dresch, j. Lépiney, *Le Massif du Toubkal*, édition (?) 1938 (avec le concours de Delay T.)

Dwyer, K. *Moroccan Dialogues*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

Eikelman D. *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center, University of Texas* Press Austin and London.

El-Fassi; M et Dermenghem E. Contes fassis recueillis d'après la tradition orale, Paris, Reider, 1926.

Falaki (al-) A. Sans titre (en arabe), Beyrouth, al-Maktaba ach-cha'biya, sans date.

Felze, J. *Au Maroc inconnu dans le Haut Atlas et le sud marocain,* Grenoble, Arthaud B., 1935.

Gaudmet, J. *Le droit privé romain*, Paris, Armand Collin, 1974.

Gentil L. *Itinéraire dans le haut Atlas Marocain*, Paris, 1908.

Georgoudi, S. *«L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les «Kourbània» des saints»,* in Detienne M. et Vernant J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris, 1979.

Gluckman M, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell, 1956.

Hammoudi A. *La victime et ses masques,* Paris, Seuil, 1988.

Hait, D. *Dadda 'Atta and his Forty Grandsons. The Socio-Pohtical Or ganisalion of The Ait'Atta of Southern Morocco,* Middie East & North African Studies press limited, 1981.

Herber. J. *«Une fête à Moulay Idriss* (janvier 1916). *Les Hemadcha et les Dghoughiyyîne»*, Hespéris, 1923.

Hooker, J. and Ball. J. *Journal of a Tour In Morocco and the Great Atlas*, London, Macmillan and Co., 1878,

Jamous, R *Honneur & Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif,* Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Jouad, H. et Lortat-Jacob, B *La saison des fêtes dans le Haut Atlas*, Paris, Editions du Seuil, 1978.

Kâti, M. *Tarikh El Fettach*, Paris, Maisonneuve, 1981, Traduction du texte arabe par Houdas 0. et Delafosse M.

Laoust, E *Mots et choses berbères*, Chalammel, 1920.

«Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas», Revue des Etudes Islamiques, 1939, pp. 201-312,1940, pp., 27-40.

Leach, E., *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris,1972.

Leveau, R. *Le Fellah, défenseur du trône marocain*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1985.

Lhajj (Ibn) *Choumous al-anware wa kounouz al-asrare*, (en arabe), Casablanca, Dar al-Kitab, sans date.

Mahdi, M. «*La danse des statuts*», in N. Sraieb (Ed.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb,* Ed. du CNRS, Paris, 1992.

Marcus A. «the saint has been stolen» : sanctity and social change in a tribe of eastern Morocco», *American Ethnologist,* vol. 12, number 3,1985.

Marwell, G., Oliver, P. and Prahl, R. «Social Networks and CollectiveAction : A Theory of The Critical Mass». III, *American Journal of Sociology,* 1988, Vol, 94, n°3.

Mauchamp. E. *La sorcellerie au Maroc*, sans date (1911).

Mauss, M, *Anthropologie et Sociologie,* Presses Universitaires de France, 1980

Miller, J.A., *Imlil, a Moroccan Mountain Community in Change,* Westeview Press/Boulder and London, 1984.

Oliver, P., Marwell, G. and Texeira, R. «A Theory of the Critical Mass.I. Interdependence, Group Heterogeneity, and the Production of Collective Action», *American Journal of Sociology*, 1985, Vol.91 n°3.

Matton, S. *La magie arabe traditionnelle,* Textes réunis et présentés par Matton, S., Bibliotheca Hermetica, 1976, p. 49.

Olson, M. *La logique de faction collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

Pascon P. et al. La maison D'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt, Société Marocaine des Editeurs Réunis, Rabat, 1984.

Pascon, P. et Tozy M. «Topographie et topologie du sacré et du profane», in Pascon et al, 1984.

Pascon, P. «*The mârouf of Tamejlocht or the rite of the bound victim*», in Gellner E. (Ed.), Islamic Dilemmas, Nationaliste and Industrialisation, Moutton Publishers, Berlin, New York Amsterdam, 1985.

Rachik H. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990
«Structures traditionnelles et changement social : les représentations collectives de la tribu et de la commune

dans une tribu Zemmour», in *Culture et mutations sociales* (livre collectif), Editions Okad, Rabat, 1990.

« *Espace pastoral, stratégie privée et action collective*», 1990, A paraître.

«L'autre sacrifice. Etude sur la division sexuelle des rôles rituels dans une tribu du Haut Atlas», in *Le Maghreb: Approches des mécanismes d'articulation, édité par R Bourqiya et N. Hopkins,* Edition Al Kalam, Rabat, 1991.

«Sacrifice & hiérarchie» in N. Sraieb (Ed.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb,* Ed. du CNRS, Paris, 1992.

«Sacrifice et humiliation». Etude sur le 'ar à partir de l'œuvre de Westermarck, 1992, à paraître.

Reysoo, F. Pèlerinages au Maroc, Ed. de L'Institut d'ethnologie, Neuchâtel, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.

Sadok, hadj M. «A travers la berbèrie orientale du XIII0 avec le voyageur al-wartillani», Revue Africaine, 1951, pp. 317-399.

as-Sayou'ti, J. Ar-Rahma fi at-tibbi wa al-hikma, (en arabe) Beyrouth, al-Ma*ktaba al-Ilmiya, sans date.*

Segrestin, D., «Les communautés pertinentes de l'action collective», *Revue Française de Sociologie,* XXI, 1980, pp. 171-203.

Turner, V. Les tambours d'*affliction, Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Gall*imard, Paris, 1972.

Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

Veyne, P. « La famille et l'amour sous le Haut Empire Romain», Annales, E.S.C, Janvier- Février, 1978.

Voinot L, « Les Reraïa», *Extrait de La Revue de Géographie du Maroc,* 1928.

Weber M. *L'éthique protes*tante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

Westermarck E. Ritual and Belief in Morocco, University Books New Hyde Park, New York, 1968.(première édition, 1926)

الفهرس

سيدي شمهروش

الطُّقُوسي والسياسي في الأطلس الكبير

يقوم الباحثون في العلوم الاجتماعية ، أحيانا ، بدراسة بعض الظواهر الاجتماعية التي لا يوليها المثقفون ورجال السياسة والناس بصفة عامة ، الاهتمام اللازم . وإذا كان المرء يحط من شأن السحر والشعوذة وزيارة الأضرحة ، والشوافات والدعارة ، الخ ، فإن أية دراسة لهذه الظواهر الاجتماعية ، وأخرى مماثلة ، ستكون عديمة الجدوى ، بل مضرة . إذ يمكن أن يتساءل القارئ عن أهمية دراسة ممارسات «شعبية» و«هامشية» و«منحرفة» الخ . هذا المجهود من أجل الفهم هو الذي حملني على الاشتغال على الممارسات الطقوسية بالوسط القروي . وسيرى القارئ أن الطقس يحتل مكانة مركزية في نقل المعرفة ، وفي دراسة التمثلات المحلية للقدسي و«الجِنْ» والأمراض والسياسة والمرأة والعائلة ، وظواهر اجتماعية أخرى . وتسمح هذه الدراسة بعقد مقارنة بين نمطين من الأضحية : «الأضحية القدسية» ، التي يقوم بها فاعل (متخصص في القدسي) ، و«الأضحية السياسية» ، التي تنظمها الجماعة السياسية (القبيلة) . ثم في أحد مؤلفاتي ، «ترميز الأمة» ، حاولت إبراز مكانة الطقوسي بالنسبة للحركة الوطنية المغربية . فلو كان الطقوسي ثانويا ، لما ابتكر رجال الحركة الوطنية الاحتفال بعيد العرش سنة 1933 ، ولا اللباس الوطني ، ولما دعوا المغاربة ، بعد نفي محمد الخامس ، إلى مقاطعة صلاة الجمعة ، وعدم الاحتفال بعيد الأضحى . هذان المثالان يبرزان كيف أن الديني يمكن أن ينصهر داخل المنطق السياسي.

حسن رشيق هو عالم أنثروبولوجيا ، أستاذ في كلية العلوم القانونية ، الاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء ، وأستاذ زائر في جامعة برنستون ، ومعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس ، وجامعة براون ، والجامعة اليسوعية في بيروت ، والمعهد لدراسة الحضارات الإسلامية بلندن . ألف عدة كتب عن البداوة ، المقدس ، الأيديولوجيات ، القومية والهويات الجماعية .



لوحة الغلاف للفنان
المغربي جاريد

ISBN 9981-25-705-2

